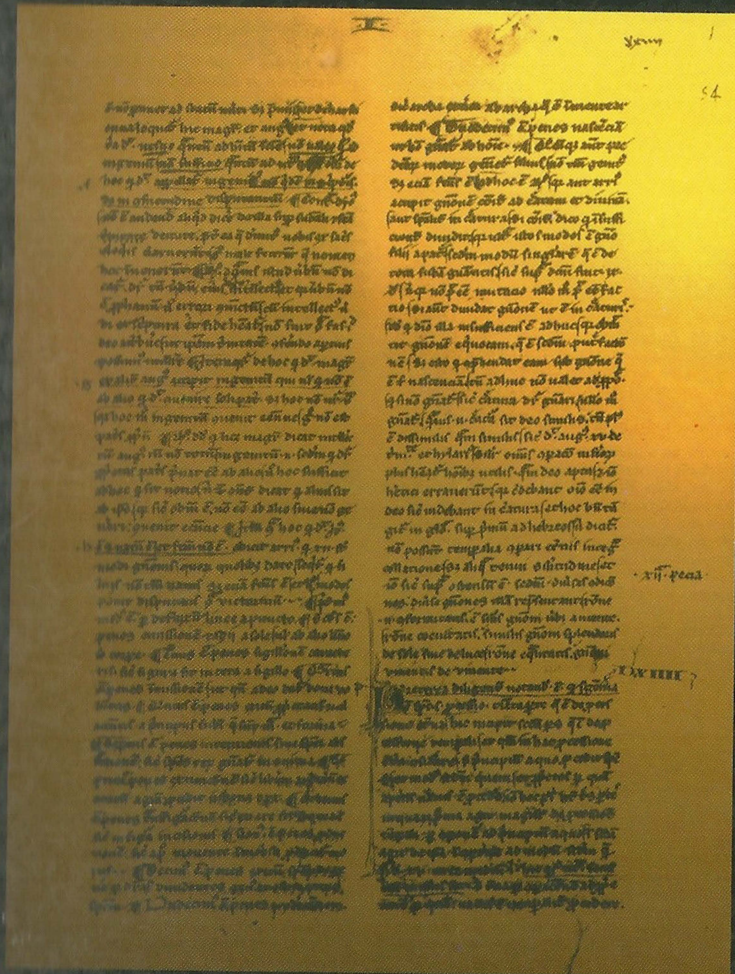
O Livro das Causas

Liber de Causis



Uma Tradução e Introdução de

Ian Gerard Joseph Ter Reegen

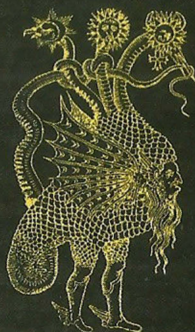
EDIPUCRS

O Livro das Causas Liber de Causis Ian Gerard Joseph Ter Reegen

Coleção Filosofia 107

Os medievais trabalharam durante longas décadas com duas grandes falsificações históricas: o *corpus areopagiticum*, que atribuíram a Dionísio, o discípulo de São Paulo, e o *Liber de causis*, que relacionaram a Aristóteles. Quanto à obra de Dionísio, somente no século passado foi demonstrado que se tratava de um conjunto de obras do século VI, de autor desconhecido (provavelmente um monge sírio). Já o *Liber de causis,* também conhecido como *Livro da suprema bondade,* não teve uma sobrevida tão grande: Tomás de Aquino, ao depararse com a tradução da *Elementatio* de Proclo, constatou que partes da obra provinham quase literalmente deste pensador grego, último chefe da Academia platônica.

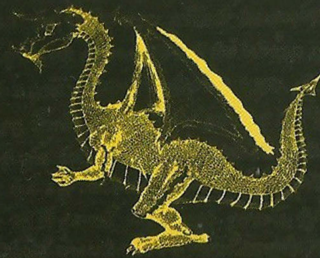
A importância da obra provinha, principalmente, de sua atribuição a Aristóteles, parecendo tratar-se de uma continuação e complementação do livro da Metafísica, no qual tratara da divindade. Ora, seria maravilhoso para



os cristãos que o Filósofo tivesse avançado tantas idéias sobre Deus em si e como causa do mundo. Mas a obra, como Tomás demonstrou, não provinha dele, nem de seu meio. Repleta de temas neo-platônicos, mostra a crítica moderna que seu autor é um pensador árabe, conhecedor do neo-platonismo tardio, e que a redigiu em árabe. Quem foi este autor, talvez jamais saibamos.

O Prof. Dr. Jan Gerard ter Reegen, belga de nascimento, mas há muitos anos radicado no Brasil, leciona na Universidade Estadual do Ceará. Pertence ao Grupo de Filosofia Medieval que há anos se reúne no Brasil. O volume aqui apresentado é fruto de suas aulas e de suas pesquisas; conta com uma longa e altamente técnica introdução, à qual se segue o texto em seu original latino e na versão portuguesa.

Urbano Zilles

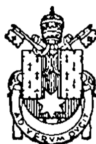


O LIVRO DAS CAUSAS
LIBER DE CAUSIS

Tradução e introdução

de

JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

EDIPUCRS
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 33
C.P. 1429
90619-900 Porto Alegre - RS
Fone/Fax.: (51) 320-3523
E-mail edipucrs@pucrs.br
http://ultra.pucrs.br/edipucrs/

O LIVRO DAS CAUSAS
LIBER DE CAUSIS

Tradução e introdução

de

JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN

Coleção:
FILOSOFIA - 107



PORTO ALEGRE
2000

L788 O livro das causas : liber de causis / Tradução e Introdução de Jan Gerard Joseph ter Reegen. - Porto Alegre : EDIPUCRS, 2000.
172 p. ; (Coleção Filosofia, 107)

1. Livro das Causas - Crítica e Interpretação 2. Neoplatonismo 3. Filosofia Medieval. I. Reegen, Jan Gerard Joseph ter
ISBN: 85-7430-132-9

CDD 189
186.4

Ficha catalográfica elaborada pelo Setor de Processamento Técnico da BC-PUCRS

Capa: Alexandre Alaniz Rodrigues e Rafael Masutti Aresso
Diagramação: Isabel Cristina Pereira Lemos
Revisão: O Autor
Impressão: Gráfica EPECÊ, com filmes fornecidos
Coordenador da Coleção: Dr. Urbano Zilles

Com especial reconhecimento
à minha mulher, Fanty
e aos meus filhos, Cláudio e Dina Maria, que tiveram que me suportar durante os longos meses da composição desta obra.

À memória
dos meus pais, Henrique e Dina Grietje ter Reegen, que sempre me incentivaram nas minhas leituras;
do meu irmão e grande amigo Otto, inspiração constante com seu exemplo de dedicação e perseverança.

SUMÁRIO

Iª PARTE

INTRODUÇÃO À LEITURA DO LIVRO DAS CAUSAS

Iª PARTE

INTRODUÇÃO À LEITURA DO LIVRO DAS CAUSAS

INTRODUÇÃO

A filosofia do fim do século XII, mas sobretudo a do século XIII, é marcada profundamente pela maciça invasão, e pelo consequente uso, das obras traduzidas do árabe - e em intensidade menor do grego -, tanto de Aristóteles e dos comentários às suas obras, como também de pensadores islâmicos, entre outros *al-Kindi, al-Gazalli, Ibn Sina* e *Ibn Ruschd.*

O centro mais importante desta irradiação é, acima de todos, a cidade de Toledo[1] ponto onde cristãos, judeus e árabes conviviam pacificamente depois da reconquista e, além disso, colaboraram mutuamente na tradução, difusão e estudo das ciências, entre as quais a filosofia, sob a inspiração de Dom Raimundo de Sauvetat e Dom Juan (Gil, 110ss).

As escolas catedrais e municipais do Ocidente e, a partir do início do século XIII, também o meio universitário recém nascido, são inundadas de obras novas, aumentando substancialmente as fontes até então extremamente escassas e limitadas[2].

Uma das obras mais influentes traduzidas do árabe é, sem dúvida, o anônimo *Liber de Causis* (Livro das Causas)[3], também conhecido como *O Livro da Suprema Bondade* (em árabe: *Kalam fi mahd al-khair)* . O segredo de sua aceitação deve ser procurado no fato de que, na opinião de muitos, nele se completaria a discussão sobre o universo e a transcendência divina, como está escrito no livro Λ da *Metafísica* de Aristóteles. No LdC encontramos uma vi-

---

[1] Além de Toledo, entre outras a cidade de Salerno, no sul da Itália, a famosa escola de medicina, onde atuava o famoso Constantino, o Africano, não somente como professor, mas também como tradutor (Cartelle, *Encontres...*, Louvain, 1990, 65ss).

[2] Dos autores clássicos: o *Organon* de Aristóteles, com alguns comentários, entre outros de Boécio e Profírio, 1/3 do Timeu de Platão.

[3] Daqui em diante: LdC.

são monoteísta de Deus, que é Uno e Infinito, Ser Puro e Bondade Pura. Um exame, mesmo sem muita profundidade, mostra, porém, que o LdC é construído, em grande parte, a partir de idéias que se encontram numa das obras de um dos últimos – e incontestavelmente também um dos maiores – representantes do Neoplatonismo, a *Elementos Teológicos* de Proclo[4]. Também em outra obra de origem neoplatônica, não obstante o seu nome, o apócrifo livro *Teologia de Aristóteles* encontram-se pensamentos e raciocínios que influenciaram o LdC[5]. Uma das conseqüências deste fato é que, durante o século XIII, opiniões platônicas circularam sob o manto da autoridade de Aristóteles. Somente São Tomás de Aquino reconheceu, de maneira clara e aberta, que a base do LdC era o obra de Proclo, ajudado com toda certeza nesta afirmação categórica pelo privilégio de dispor de uma recente tradução, de 1268, da *Elementos Teológicos* da autoria de seu confrade Guilherme de Moerbeke, um dos famosos tradutores da época[6].

A importância e a aceitação da obra por parte de mestres renomados, como Rogério Bacon e Santo Alberto Magno, contribuíram sem sombra de dúvida para a sua adoção no meio teológico-filosófico do século XIII, o que é comprovado por sua inclusão oficial no currículo da Faculdade das Artes de Paris, em 1255.

Uma das principais contribuições do LdC ao desenvolvimento do pensamento do século XIII é a idéia de participação de todos os seres no Uno, que é chamado o Ser Primeiro - idéia aliás também presente nas obras de Pseudo Dionísio e de João Escoto Erígena, autoridades incontestes da Filosofia Medieval e sem dúvi-

---

[4] Utilizamos neste estudo a tradução de Guilherme de Moerbeke, editada por Helmut Boese, Leuven, 1987. Não conseguimos a tradução clássica de Dodds (1933 e 1963), nem a de Trouillard.

[5] Veja os estudos de Cristina D'Ancona Costa (*Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, 1995) que reune artigos publicados de 1989 a 1992.

[6] Deve-se-lhe a tradução de uma série de obras de Aristóteles, entre outras a Política e a Retórica, como também a revisão de traduções anteriores de Aristóteles e, fora de Proclo, muitos outros trabalhos que faz van Steenberghen dizer dele: "Son oeuvre represente une nouvelle étape importante de la pénétration de la philosophie païenne" (1991, 320).

da devedores da inspiração neoplatônica[7]. Esse Ser Primeiro é a medida de todos os outros seres, e estes dele participam em diferentes graus. Sua potência e sua atividade são mais intensas, e sua bondade maior, quanto mais próximos se encontram dele, fonte de todas as perfeições, e quanto mais alto o grau de sua participação na escala dos seres. Além disso, quanto mais alto na hierarquia dos seres, menos quantidade um ser terá, enquanto, de modo inverso, quanto mais baixa a sua colocação, maior a sua quantidade. Desta forma entende-se que seres mais altos recebem formas inteligíveis mais universais do que os seres mais baixos (Fakhry, 60).

Um bom entendimento da Filosofia da Idade Média, especialmente do seu momento de maior intensidade e profundidade, a segunda metade do século XIII - também conhecido como o auge das universidades -, não pode prescindir de um conhecimento mais profundo e um contato mais íntimo com os textos e os pensamentos que reconhecidamente o influenciaram. É aqui que se insere o presente trabalho. O fato de não existir na língua portuguesa uma tradução do LdC foi de certa forma um convite e um desafio. Convite para realizar esta tarefa e lançar à leitura e análise dos filósofos e estudiosos da História da Filosofia, especialmente da Medieval, uma tradução deste importante texto. Desafio, porque localizar textos básicos, confiáveis e aceitos por especialistas no assunto, não é nem foi coisa fácil devido à situação do estudo medievo no Brasil e às condições em que ele tem que se realizar.

Fez-se, então, uma tradução. Mas, uma compreensão melhor e mais fundamentada do LdC não depende somente de um bom texto, que, embora não escondendo a complexidade e dificuldade do tema de que se trata, apresenta com fidelidade os pensamentos do autor desconhecido. De capital importância é o conhecimento do ambiente em que a obra nasceu, como esta foi interpretada e usada inicialmente, qual o seu percurso na história.

Desta constatação nasceu o interesse em elaborar uma introdução à leitura e compreensão do LdC. Não no sentido de um

---

[7] Para Dionísio, veja o estudo penetrante de E. Jeanneau, "Denys l'Areopagite, promoteur du Néoplatonisme en Occident". In: *Néoplatonisme e Philosophie Médievale*. Brepols, 1997.

comentário ao seu texto, como fez, por exemplo, Alberto Magno e pouco tempo depois dele Tomas de Aquino, aliás de uma forma magistral[8]. O que está-se tentando oferecer é algo como um *Sitz im Leben* desta pequena obra mestra, com o intuito de facilitar o entendimento de suas teses principais e das verdades nelas contidas.

Aqui se encontram, logo de saída, alguns pontos de grande significação - alguns intimamente ligados à forma de sua apresentação material, o modelo euclidiano: o enunciar de uma "tese" que, em seguida, é comentada e explicada. São eles: em primeiro lugar a atribuição do texto do LdC a Aristóteles no que diz respeito às teses ou proposições e, em seguida, a afirmação de que os comentários têm filósofos árabes como autores, seja al-Farabi, al-Gazalli ou al-Kindi, com ou sem a contribuição de Daví, o Judeu; a influência decisiva de Proclo, descoberta por Tomás de Aquino e, afinal, durante muito tempo, a opinião que Aristóteles era o autor da obra inteira. Essas considerações levam, ato contínuo, a perguntar pela paternidade do LdC: quem é ou quem foram os seus autores? A autoria putativa de Aristóteles baseia-se em que fatos ou sinais objetivamente verificáveis? Qual a fundamentação da corrente que atribui aos filósofos árabes, seja em particular - como é o caso de al-Farabi -, seja em grupo, a autoria dos comentários? O que justifica e qual a significação da tese que afirma ser Davi o Judeu aquele que compôs os comentários a partir dos filósofos árabes? E, afinal, qual é exatamente o lugar de Proclo na história da filosofia antiga e como justificar que uma obra de origem neoplatônica, e ainda do neoplatonismo tardio hostil ao cristianismo,[9] torna-se no dizer de Luscombe, *"the most influential single work translated out of Arabic ..."* (65), numa época conhecida como "o auge da cristandade".

Tentando conduzir essas perguntas a caminhos de solução, apresentando e interpretando as várias teses levantadas pelos espe-

---

[8] Para maiores informações, veja Alain de Libera no seu livro *Albert le Grand et la philosophie*, (especialmente 55-72), Vrin, 1990, e Jean Pierre Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*,(324-326), Cerf, 1993.

[9] Na tentativa de defender e justificar filosoficamente a religião pagã, Jâmblico e Proclo intensificam a linha anticristã, já presente em Plotino.

cialistas no assunto, espera-se chegar a um ponto, a partir da qual a leitura, a interpretação e a compreensão do LdC se tornem não somente mais claras, mas sobretudo mais fundamentadas. Se não for assim, será muito difícil captar a importância deste texto na conjuntura da filosofia da Idade Média, especialmente na época das universidades e - consequência da aceitação e explicação de seus princípios - no processo de constituição de uma filosofia ocidental, impensável sem as suas raízes, entre as quais as gregas e as árabes ocupam um lugar incontestavelmente preponderante e decisivo.

I

A AUTORIA DO LIVRO DAS CAUSAS

Quem é o autor do LdC? Muitas hipóteses tem sido apresentadas. Umas fundamentadas, bem ou mal, em testemunhos de autores medievais, alguns importantes como Alberto Magno - veja o caso da autoria de Davi, o Judeu[1] -, outros menos famosos mas presentes em alguns manuscritos - por exemplo al-Farabi[2]. Outras são baseadas em análises de frases, contidas em fontes e fatos conhecidos, relativos à sua divulgação – como é o caso de Ibn Sina[3].

Há, ainda, a tese da autoria aristotélica, tradição na Idade Média. Porém, resumindo tudo, podemos afirmar que a pessoa do autor fica absolutamente desconhecida e que não existem, no momento, indicações que sugiram uma mudança neste quadro.

Diante da constatação de que no momento é praticamente impossível dizer quem é o autor, valerá a pena uma apresentação criteriosa e uma avaliação de algumas hipóteses levantadas a respeito? Acredita-se que sim. Fundamenta-se essa convicção no seguinte raciocínio: as teorias existentes nos levam a diferentes mundos e, sobretudo, a várias mundivisões, que, se não oferecem indicadores seguros para a descoberta do autor, ou dos autores, do

---

[1] A respeito da identidade de Davi, o Judeu formularam-se muitas hipóteses. Hoje, de modo geral, aceita-se a sua identificação com Avendauth, que, por sua vez, seria Abraham ibn David, conhecido como tradutor, historiador e filósofo, "*the first jewish philosophe to introduce a strict form of Aristotelianism*" (Enc. Jud.,3, 947 e 8.1160)

[2] Ao apresentá-lo Fakhry (129) diz "... *logicien et commentateur de Platon et Aristotle le plus important de son époque*". Importante é a sua atenção pelo problema da felicidade humana (132).

[3] Considerado "*le plus grand interprète de ce mouvement philosophique (néoplatonicienne) en Orient*" (Fakhry, 150).

LdC, ao menos apresentam um contexto filosófico e cultural em que as teses do LdC se desenvolveram e o livro como um todo tomou forma. Então, em vez de conhecer mais a respeito da autoria, conseguir-se-ia aprofundar a questão da sua origem, e, consequentemente, das suas relações de dependência e da sua inserção num determinado momento da história da filosofia e das suas tendências, escolas e interrogações. Constituindo, entretanto, a questão da origem um assunto de grande complexidade, lhe dedicaremos um capítulo especial[4].

1 A atribuição do LdC a Aristóteles

Uma vez descoberta, de maneira definitiva, a paternidade espiritual do LdC por Tomás de Aquino, a saber a obra *Elementos Teológicos* de Proclo, - uma apresentação e explicação das teses mais importantes do neoplatonismo tardio -; ruiu definitivamente a fundamentação da tese que atribuiu a Aristóteles a autoria do LdC. Temos que admitir, porém, que levou, ainda, algum tempo para a aceitação total e incondicional da tese de Santo Tomás sobretudo por causa deste ter se tornado "suspeito" aos olhos dos "agostinizantes", por ocasião dos acontecimentos de 1277[5].

Mas, cabe aqui a pergunta: por que razões o LdC foi, durante tanto tempo, atribuído a Aristóteles? Antes de tentar apresentar algumas indicações que possam fornecer os elementos necessários para chegar a uma conclusão nesta questão, vale a pena afirmar que a este fato não pode ser dado o significado de

> "*... un excès de naïvité, une méprise, d'ailleurs peut-être intentionelle à son origine qui pendant plusieurs siècles a laissé sous le nom d'Aristote un ouvrage dérivé en droite ligne de Proclus*" (Saffrey, XXI).

---

[4] Abaixo, p 31 ss.

[5] Para esta questão, veja especialmente, Hissette, *Enquête sur les 29 articles...*, Louvain, 1977, como também Jan G. J. ter Reegen, *Introdução à leitura de Boécio*, (ad usum internum), UECE, 1996.

A atribuição de uma obra a um autor famoso não é considerada, no período antigo, uma atitude desonesta ou uma questão de "falsidade ideológica". Quer, antes de tudo, dizer que o escritor pretende colocar as suas idéias sob a "autoridade" de um nome famoso, o inspirador de suas teses, reflexões e opiniões. O autor famoso seria, desta maneira, a garantia de que as idéias expostas seriam lidas e discutidas, e – se boas e consistentes – consideradas até autênticas, o que não acontece com opiniões muito distantes ou contrárias às opiniões do nome sob cujo manto querem se colocar as opiniões apresentadas[6]. O caso clássico encontramos nos escritos do Pseudo-Dionísio[7].

Outro fator da atribuição do LdC a Aristóteles, indicado com muita perspicácia por Saffrey é o fato de que

> *"... nous oublions trop facilment que "l'entrée d'Aristote" comme l'on dit ne correspond pas nécessairement avec la compréension parfaite de son texte" (XXI),*

como seria o caso, por exemplo, de Henri le Gand, Roger Bacon e Bocfeld (Ancona, 195). Isto significa que a compreensão da filosofia de Aristóteles foi um processo lento e nem sempre gradual, que seguia, inicialmente, os passos da tradução de uns textos isolados, ou de interpretações árabes de outros, como por exemplo o *Metafísica* e o *De Anima.* Este fato fez surgir duas consequências: primeiro, o conhecimento de Aristóteles era parcial e não se chegou logo, a uma visão global. Isto ficou reservado para Santo Tomás de Aquino, que recebeu de Guilherme de Moerbeke novas traduções, ... *"mot à mot qui nos semblent à tort si barbares aujourd'hui et qui s'appliqua au mot à mot de ce texte"*, conhecendo assim "o verdadeiro Aristóteles" (id., XXII).

---

[6] Cf. Jan G. J. ter Reegen, *Curso de Filosofia Medieval* II, p. 41 (ad usum internum, UECE 1997), uma descrição das considerações de Abelardo para julgar se uma obra é "boa".
[7] Cf. nota 7 da Introdução.

Além da falta de uma visão global, os teólogos e os "artistas", os professores da Faculdade das Artes, do século XIII foram levados a ler Aristóteles, como também interpretá-lo, num espírito neoplatonizante, por causa dos comentaristas árabes, fato que, em alguns casos, distanciou do verdadeiro sentido dos textos.

Cabe, ainda, uma última observação. O LdC – como se verá com mais profundidade acima – fazia, provavelmente, parte de uma antologia ou coletânea de textos que tinha por objetivo completar *o livro Λ da Metafísica* de Aristóteles com uma verdadeira Teologia que de fato está faltando na obra aristotélica, mas que seria necessária elaborar, visto que "a teologia é a finalidade da metafísica" (Libera, 1990, 351). Essa Teologia, transmitida pela referida *Antologia* foi elaborada pelos sucessores de Aristóteles, como também por membros do círculo de al-Kindi. Está-se, assim, diante de uma Teologia *"ad mentem peripateticorum"*, no dizer de Alberto Magno, que aliás chega a propor uma famosa solução intermediária: as proposições ou teses do LdC seriam de Aristóteles, as "*commenta*" ou comentários seriam de Davi o Judeu, elaboradas a partir de autores árabes, como Ibn Sina, al-Gazalli e al-Farabi. Longe de ser somente uma solução engenhosa, deve-se reconhecer que Alberto reconheceu a complexidade da questão: uma tradução latina de pensamentos aristotélicos, comentados por árabes, torna-se peça importante na assim chamada "*translatio*" da filosofia do oriente para o ocidente (Libera, 1990, 375).

Na mediada em que Aristóteles se torna mais conhecido, a tese da sua autoria do LdC é gradativamente deixada de lado. Corre, entretanto, ainda bastante tempo, até mesmo depois do momento em que Tomás de Aquino apresentou de forma incisiva a sua tese, dando como fonte principal do LdC a *Elementos Teológicos* do neoplatônico Proclo.

2 A autoria de Avendauth

No seu artigo "*Over de schrijver en de vertaler van het Liber de Causis*" Adriaan Pattin conclui o seguinte: o autor do LdC parece ter sido Avendauth (conhecido também como Abraham Ibn

Daoud) (520). Na sua opinião isto estaria em concordância com dados da crítica tanto interna como externa. Este Avendauth, como já se viu, era um filósofo judeu, mas também é conhecido como tradutor, junto com Gundisalino, da obra "*De Anima*" de Ibn Sina. Não devemos, porém, confundi-lo – como aconteceu no passado – com outro sócio de Gundisalino, o famoso "*magister Johannes*". Este traduziu, em parceria com a archidiácono de Toledo o *Fons Vitae* de Ibn Gabirol (Avicebron) a *Summa Philosophiae* de Al-Gazali[8]. Também não se pode confundir Avendauth com Johannes Hispalensis que escreveu vários tratados sobre astronomia, diretamente do árabe para o latim e cuja atividade literária se situa na 1ª parte do século XII, enquanto a atividade científica de Avendauth e magister Johannes se desenvolve na 2ª metade do mesmo século (Pattin, 525).

Quais são as premissas usadas por Pattin para justificar a sua posição que podemos, com Saffrey, classificar de "*tradição latina ou judia*", e que tem como ponto de partida o "*... silence apparement totale dans lequel tous les auteurs arabes semblent tenir le LdC jusqu'au siècle XII*" e que coloca a sua origem na fronteira entre o mundo árabe e mundo latino na cidade de Toledo (1963, citando Pattin).

Existem, de fato, algumas indicações que permitem atribuir o LdC a Avendauth. Pattin apresenta o *Codex de Oxford*, do começo do século XIII, que termina com as seguintes palavras: "*explicit metaphysica avendauth*". Além deste conhece-se o testemunho de Ricardo Rufus de Cornwall (ao redor de 1250) que cita o LdC como o "*Metaphysica Avendeuth*" (Pattin, 514). O testemunho mais explicito, entretanto, encontra-se na obra "*De causis et processu universitatis a prima causa*" de Alberto Magno:

> "*Accipiemus igitur ab antiquis quaecumque bene dicta sunt ab ipsis, qui ante nos david iudeus quidam ex dictis aristotelis, avicenne, algazel et alpharabii*

---

[8] Para maiores informações a respeito de Avicebron (Salomão Ben Judah Ibn Gabirol) cf. Libera, 1998, 210 e a Enc. Jud.7, 235. Para al-Gazali, Fakhry, 271ss.

> *congregavit, per modum theorematum, ordinans ea, quorum commentum ipsemet adhibuit, sicut et euclides in geometricis fecisse videtur. Sicut enim in euclides commento probatur theorema quodcumque ponitur, ita et david commentum adhibuit, quod nihil aliud est nisi theorematis propositi probatio. Pervenit autem ad nos et physica per eundem modum ab eodem philosopho perfecta, ubi istum librum metaphysicam nominavit tituli euiusdem quator subjugens rationes [...]. David autem, sicut jam ante diximus, hunc librum collegit ex quadam aristotelis epístula quam de principio universi esse composuit multa adiungens de dictis avicennae et alpharabii sumpta" (513).*

Neste trecho há três aspectos que merecem ser salientados: primeiro, *a total ausência* de qualquer referência a uma dependência do LdC da *Elementos Teológicos* de Proclo – dando indireta indicação do ano da composição da sua obra: antes de 1270; em seguida, a carta de Aristóteles, por alguns autores classificada como "misteriosa"– o próprio Alberto provavelmente nunca viu tal carta -, desconhecida por muito tempo, mas ultimamente identificada como sendo a carta de Alexandre de Afrodísia sobre *des Principes du Tout* (veja Anawati,126); e, afinal, o papel atribuído a Davi o Judeu, que deve ser identificado com Avendauth, com pouca margem de erro[9].

Nas suas obras, Alberto cita varias vezes o nome de Davi que consta também em outros manuscritos, mas nenhum deles oferece dados mais concretos ou mais claros a respeito do seu nascimento e/ou de sua morte. Conhecido antes de tudo como participante do círculo de tradutores de Toledo, onde desenvolveu, sozinho ou em parceria, traduções de importantes textos, entre outros a *Lógica* de Avicena, o *de Anima* do mesmo autor, em cujo prólogo menciona a sua colaboração com Gundisalino, o seu nome também sobreviveu como filósofo israelita de expressão. Como já foi men-

---

[9] Veja acima, p. 17 e 20.

cionado, a sua identificação com *Johannes Hispalenses* não tem nenhum fundamento, porque os dois atuaram em épocas diferentes.

O tema da excelência e da nobreza da razão humana, desenvolvida no prólogo referido ao *De Anima* de Avicena, é uma das mais preciosas pistas que levaram à identificação de Avendauth, ou Davi o Judeu, com Abraham Ibn Daoud.

Seja quais forem as fichas positivas como conhecedor tanto da filosofia como dos autores árabes e judeus – e conseqüentemente de suas tendências neoplatônicas – nada pode levar à possibilidade de admiti-lo como autor do LdC: é considerado no mínimo estranho, assim pensa Saffrey, aceitar que Davi o Judeu primeiro teria escrito o *Tratado sobre a bondade pura* em árabe, para depois providenciar a sua tradução, entre outros com a ajuda de Gundisalino, companheiro de tantas versões do árabe para o latim. Pattin, ao querer refutar esta argumentação, parece reforçar o raciocínio contrário porque faz ver como não é totalmente lógico, naquele ambiente, um tradutor escrever numa língua que não é a dele, para depois oferecer uma versão na língua nativa, ou ao menos na sua segunda língua.

Conforme Alberto Magno, Davi o Judeu teria utilizado, também, como fonte para a composição do LdC uma certa carta, *Epistula de universitatis esse*, que se atribuiu a Aristóteles.[10] Além da famosa, e até certo ponto misteriosa carta, Alberto indica como fontes *dicta* de Avicena e al-Farabi. Há dois pontos que devem ser analisados na luz dessa afirmação. Em primeiro lugar, a referência à filosofia árabe e especialmente à filosofia de Avicena (Ibn Sina) nos conduz, neste caso, à conclusão de que a origem do LdC deve ser procurada fora do eixo de Toledo, *e dentro do mundo árabe oriental*, sem ainda determinar ou discutir a origem ou procedência de suas fontes. Em seguida, a implícita "necessidade" de Alberto, "cujo espaço de atividade intelectual é o assim chamado "peripatismo", - constelação de textos e filósofos de Aristóteles, Averróes, al-Farabi, - de dispor de uma "teologia para completar a Metafísica de Aristóteles". Então fez do LdC uma teologia "ad mentem peri-

[10] No início da carta estas palavras: "*Les demandes concernent: qu'est ce que la cause première? Quels sont ses actes ...*" (Anawati, 121).

pateticorum" (Libera, 1990, 361). Os árabes teriam conhecido um livro deste tipo ou um trabalho ou um tratado.

A atribuição da autoria do LdC tanto a Ibn Sina, quanto a al-Farabi, baseada em certas concordâncias entre escritos seus e o texto do LdC, não pode ser levada à frente, porque não fica claro se este fato se deve às palavras de Alberto, numa leitura ou em glosas mal feitas, ou se possui outro embasamento. Fica, porém, a importância do fato da influência dos árabes que aos poucos se manifesta determinante, sobretudo quando a esta se liga a origem procliana (Libera, 1990, 377).

3 A autoria de al-Kindi

A última tentativa de ligar a autoria explícita do LdC a um determinado autor é de Cristina d'Ancona Costa, no seu artigo *Al Kindi et l'auteur du Liber de Causis (155).* Neste estudo ela faz uma criteriosa pesquisa para descobrir a relação existente entre al-Kindi e o LdC, originário, ao que consta, da mesma corrente de pensamento. Segundo a opinião da autora existem vários indícios - entre outros no tratado *Da Filosofia Primeira* (3º e 4º capítulo da primeira parte) que trata da Unidade e da Multiplicidade – que al-Kindi foi influenciado pela argumentação procliana. Quando, em seguida, é apresentada uma série de argumentos para demonstrar que em toda realidade deste mundo a unidade nunca é absoluta, mas sempre acompanhada de um aspecto de multiplicidade, pode-se vislumbrar, sem sombra de dúvida, a influência de Proclo. Assim, chega-se a conclusão seguinte:

> *"la multiplicité ne pourrait exister sans qu'il y ait une unité separée et transcendente qui n'est fait rien d'autre que le prémier principe de l'univers" (159).*

A fonte do raciocínio al-kindiano seria a 5ª proposição da *Elementos Teológicos: Omnis multitudo secunda est ab Uno (Proclo 4).*

A presença do Proclo, porém, não fica restrita a este "locus": no 4º capítulo da mesma obra al-Kindi fala que a unidade é a

condição do ser, de forma que aquilo que perde a sua unidade tende à própria destruição. Proclo fala deste mesmo assunto na sua obra *Teologia Platônica,* (capítulo 2). E a afirmação, que a unidade pura se distingue da unidade participada, é uma clara referência à 3ª proposição da *Elementos Teológicos: "Omne quod fit unum participatione unius fit unum; secundum quod autem sustinet participationem unius unus est".*

Como último exemplo pode ser citado um trecho do final do quarto capítulo, em que al-Kindi afirma que

> *"... que la cause universelle qui a fait exister tout ce qui en soi n'est que multiple et contingent est précisement l'unité pure. L'Un véritable et Dieu créateur ne font qu'un seul principe" (Ancona, 160).*

Afirma d'Ancona que essa frase é

> *"... tout à fait parallèle à la conclusion de la dernière proposition du LdC. Les points de contact entre ces deux ouvrages concernent la doctrine aussi bien que la terminologie et la suite des arguments" (Ancona, id.).*

O texto da última proposição do LdC – 31/32.219 – é o seguinte:

> *"Então está claro e evidente que toda unidade depois do Uno verdadeiro é algo criado e obtido, mas que o Uno verdadeiro e puro cria as unidades, fazendo obter e não ser obtido, como demonstramos".*

Essa conclusão, por sua vez, e assim já afirmou Tomás de Aquino no seu Comentário, tem como fontes as proposições 107 e 116 da *Elementos Teológicos: "Omne quod hac quidem eternale, hac autem temporale,et ens est simul et generatio* (107, 54); *Omnis Deus participabilis est excepto Uno"* (116, 58).

Tudo isso faz d'Ancona concluir:

> *"..l'union de ces deux propositions... sert à assurer la conclusion générale du traité. L'Un véritable y est en effet présenté comme le principe dont tout degré de l'univers découle et qui crée et conserve dans l'être aussi bien les rélités éternelles – c'est à dire les intelligences separées – que les rélités éternelles et temporelles à la fois – c.a.d. les âmes humaines – que finalement, les réalités seulement temporelles – c.a.d. les choses engendrables et corruptibles"* (161).

Tem-se, desta forma, o texto da proposição de Proclo, o da proposição 31/32 do LdC e um texto do al-Kindi. Na opinião de d'Ancona as passagens de al-Kindi e do LdC são extremamente parecidas. Isto não somente quanto à doutrina que apresentam, mas também no que se refere à terminologia e estrutura do texto. Literalmente afirma que "um parece a fonte do outro". Para comprovar isto, cita os dois textos, que por causa de sua importância, citamos em seguida:

> *"Lorsque tout genre d'unité different de celui-là [c'est à dire: l'Unité véritable] se trouve dans les choses où il se trouve, il s'y trouve de façon accidentelle (...) La cause de l'unité dans les choses qui sont multiples est donc l'Un véritable, qui n'acquiert pas l'unité d'une autre chose différente de lui (...) Voilá pourquoi la cause de l'unité dans les choses qui sont unifiées est l'Un véritable et premier, et tout ce qui reçoit l'unité en revanche est causé, et chaque unité différente de l'unité véritable est unité seulement dans un sens métaphorique, et non vraiment. (...) Chaque multiplicité subsiste donc grâce à l'unité, et dans le cas où l'unité n'existerait pas, la multiplicité n'aurait pas l'être. (...) Voilá pourquoi la cause de l'être est l'Un véritable, qui n'acquiert pas l'unité de quelque chose qui fasse acquérir, mais*

est Un de sa propre essence" (Philosophie Première).

"Il faut donc qu'il y ait l'Un véritable, qui fait acquérir tout genre d' unité sans pour autant l'acquérir à son tour, cependant que tout autre genre d'unité est acquis. En voilà la preuve: si l'on trouve un principe qui fait acquérir sans acquérir à son tour, quelle différence existe-t-il entre ce principe et l'Un premier qui fait acquérir <l'unité> ? Il est en fait necessaire ou bien que celui-là soit tout à fait pareil a celui-là, ou bien qu'il y ait entre celui-là et celui-ci une différence. Mais si celui-là est tout à fait pareil à celui-ci, et cest "un" tout comme celui-ci, comment se fait-il que l'un d'entre eux soit premier, et l'autre secondaire? Si, par contre, l'un d'entre eux n'est pas tout à fait pareil à l'autre, il s'ensuit sans doute que l'un d'entre eux est l'Un premier et véritable, et l'autre n'est que qu'"un". Si donc l'unité qui est en lui est intrinsèque et ne doit pas son existence à autre chose, celui-ci est l'Un premier et véritable, comme nous l'avons démontré. Si, par contre, l'unité que est en lui doit son existence à autre chose, il est différent de l'Un premier et véritable. Mais s'il est différent de celui-ci, alors l'Un premier et véritable est acquis, différent <de ce qui> n'est rien d'autre qu'"un". Il s'ensuit de cela qu'aussi l'Un véritable et pur que les autres "uns" sont des unités; mais <ces derniers> sont des unités seulement grâce a l'Un véritable, qui est la cause de leur unité. Voilà pourquoi il est désormais clair et évident que toute unité succesive à l'Un véritable est acquise et créée; par contre, l'Un véritable est celui qui crée les unités, celui qui les fait acquérir sans rien acquérir à son tour, comme nous l'avons démontré" (LdC, 32, 5 – 33,2).

Uma comparação, porém, com a suposta fonte dos dois textos, o famoso – e misterioso - *Proclo árabe*, faz surgir a pergunta pela razão de as duas passagens possuírem uma semelhança

específica entre si. Pode-se, então, concluir que na origem dos dois estaria um mesmo autor: *al-Kindi.*

Há outros indícios que ligam a composição do LdC à atividade de al-Kindi como grande promotor da tradução de obras filosóficas gregas para a língua árabe, como a *Metafísica* de Aristoteles "*que fut traduite à son intention*" (Ancona, 166) e as *Enéadas* IV e V, de cuja tradução fez a revisão.

Tudo isso levaria à conclusão de que

> "*... dans l'état actuel de nos connaissances de l'histoire des textes néoplatoniciens arabes, il n'y a pas de raisons pour éliminer cette hypothèse comme n'étant pas plausible; tout au contraire, les éléments qu'on vient d'évoquer semblent la proposer comme étant plausible*" (Ancona, 170).

Essa "plausibilidade" e probabilidade da autoria torna-se ainda mais clara existem quando se olha os dois textos mais de perto e se descobre uma série de semelhanças:

- encontra-se nas duas obras uma concepção parecida do Primeiro Princípio, e este é o "Uno neoplatônico no qual coincidem simplicidade perfeita e causalidade universal ... a simplicidade perfeita e a unidade absoluta impedem qualquer descrição de sua natureza" (170-171)[11];
- Exatamente como na paráfrase das Enéadas IV –VI, o Uno, que é ao mesmo tempo o Ato Puro da teologia aristotélica, produz o universo da mesma forma como o faz Deus nas religiões do Livro, a saber, por criação (172);
- O Uno é o começo de uma série de causas;

[11] Quanto a essa impossibilidade de "falar" a respeito de Deus, a famosa teologia/filosofia negativa, veja o excelente trabalho de Deirdre Carabine. *The Unknown God, negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena.* Louvain, 1995, especialmente os capítulos 5 e 6 que tratam de Plotino e do Neoplatonismo tardio.

- A criação é obra do Primeiro Princípio sem intermediários, enquanto os princípios intermediários, como são a alma e o intelecto apenas informam, o que quer dizer "produzem perfeições mais específicas, como por exemplo a capacidade de conhecer, a vida, a partir daquilo que tem sido criado pela Causa Primeira tão somente, isto quer dizer o ser" (Ancona, 175).

Porém, existem também indícios contrários à hipótese levantada da autoria de al-Kindi. Uma das mais fortes é, sem dúvida, o fato que não existe, no meio dos manuscritos conhecidos, nenhuma atribuição do texto do LdC a al-Kindi. Pode-se pensar que o LdC nasceu anônimo como fazendo parte de um manual de metafísica, composto sob a direção de al-Kindi com a finalidade de espalhar o conhecimento da metafísica pelo mundo muçulmano letrado. Na pesquisa inteira, entretanto, deve-se lembrar, assim parece, do juízo de Tomás de Aquino que foi invocado no começo: "o autor do LdC, mesmo se deve ficar anônimo, foi um filósofo como o demonstram seu projeto de extrair das teses de Proclo e de remanejá-las e a maneira com que este projeto foi executado" (Ancona, 194).

Conclusão

A tese latina, defendida por Adriaan Pattin, baseada sobretudo na opinião de Santo Alberto Magno, manifestou-se sem sólida sustentação. Por isso, nos últimos decênios foi deixada de lado. Vale, entretanto, a pena lembrar a advertência de Alain de Libera que Alberto não agiu leviana ou superficialmente: o seu intento era acentuar a origem aristotélica do LdC, no sentido de ela constituir a peça que faltava na Metafísica de Aristóteles.

A tese da origem árabe é, atualmente, a mais aceita, sobretudo porque

> "... *la decouverte de la dépendance de l'ouvrage d'Al-Amiri* Exposé sur le bien pur, *titre arabe de ce qui dviendra le* Liber de Causis, *est un acquis défi-*

> *nitif. Al-Amiri étant mort en 992, notre ouvrage ne peut être postérieur, et ne péut donc être issu du milieu tolédan"* (Magnard, 32).

Parece, porém, impossível chegar a *um* nome concreto. Muitos nomes estão ligados a esta origem, mas tudo indica numa direção: estamos diante de um escrito, que tem suas raízes no neoplatonismo tardio, mas traduzido e adaptado pelos árabes, através dos quais chegou no Ocidente[12].

[12] Não tivemos oportunidade de aprofundar mais a observação do "*explicit*" de um manuscrito que se encontra em Veneza: "...Daniel Fedel scripsit hunc librum" (Pattin, 109). O próprio Pattin, porém, já dá uma indicação ao citar a seguinte frase deste documento: "Questo libro è de Daniel Fedel".

II

O CONTEXTO EM QUE O LIVRO DAS CAUSAS FOI ESCRITO

> *"La thèse centrale du commentaire de l'Aquinate este celle-ci: n'importe quelle doctrine proposée dans le de Causis se trouve d'une façon plus elaborée dans l'Elementatio teologica de Proclus"* (Elders, 430).

Essa citação do estudo de Elders na *Revue Thomiste* toca, sem dúvida nenhuma, o ponto central da interrogação a respeito do contexto em que o LdC viu a sua origem. Questão até certa altura mais importante do que a sua autoria, porque remete ao seu ambiente vital, ao seu "*Sitz im Leben*", que além de preferências e tendências pessoais, oferece a mundivisão e a ideologia de uma sociedade; poder-se-ia dizer, numa palavra, que nos revela a "epocalidade" do LdC.

Santo Tomás, anunciando a verdadeira dependência do LdC no *Proêmio* de seu comentário, fez muito mais do que "explodir" a tese da autoria de Aristóteles, como também, embora com menor intensidade, a atribuição a Davi, o Judeu. Afirmando que o LdC se inspira, até transcreve e parafraseia, na *Elementos Teológicos* de Proclo, atribui, num estudo minucioso e bem fundamentado, ao LdC a sua verdadeira dimensão e significado: um documento não só de caráter, mas também de origem neoplatônica, a saber, o neoplatonismo tardio elaborado por "algum árabe", que aliás fez

algumas importantes adaptações, ou – nos olhos de outros – correções[1].

Pretende-se, nesta capítulo, caracterizar melhor esse neoplatonismo tardio, visto que é essa a filosofia que os árabes encontram quando da conquista da metrópole *Alexandria* e de que tomam emprestadas as obras dos filósofos gregos[2]. Além de Alexandria havia, antes da conquista árabe, outros centros de estudo e cultura em Siria e Iraque: *Antioquia, Harram, Edessa*, entre outros, onde se estudava o grego para ter acesso aos textos teológicos, o que era acompanhado pelo estudo da lógica, para aprofundar o sentido dos conceitos e os procedimentos dialéticos (Fakhry,19).

Havia, ainda, outras escolas, ligadas ao estudo da astrologia e astronomia, e da medicina, áreas de máximo interesse dos árabes, que rapidamente se aproveitaram dos resultados obtidos por estes centros. Deles, além das ciências estudadas, veio uma difusão de terminologia própria e sobretudo uma certa familiaridade com a língua árabe que, em muito, ajudou a tradução dos textos filosóficos, um pouco mais tarde.

1 O Neoplatonismo

O neoplatonismo, no contexto da filosofia helenística, caracteriza-se como a redescoberta da idéia e da realidade do incorpóreo, do imaterial na base da doutrina da Mônade, da Díade e dos Números, o que manifesta de forma incontestável a influência das teses pitagóricas que se anunciaram no início do renascimento da "corrente platônica", o assim chamado "medioplatonismo".

---

[1] Correções que se explicam pelo contexto diferente em que o LdC foi usado: para os árabes devia servir, entre outras coisas, para explicar o Alcorão, monoteísta por essência, diferente do objetivo de Proclo, que é árduo defensor do politeísmo.

[2] Escreve-se a partir de 642, sob o califa Umar ibn Abd al-Khattab, "um dos quatro califas corretamente orientados" e mostra-se a força expansiva do recém "fundado" islamismo (Hourani, passim). Mostra, também, a força regressiva do Império do Bizâncio.

O que define esse medioplatonismo é o fato de ele, distanciando-se das tendências principais em voga – como estoicismo e epicurismo – redescobrir a dimensão do supra-sensível, do imaterial e do transcendente. A sensação, aceita e proclamada como a primeira e única condição para obter a verdade pelo estoicismo e epicurismo, é de novo colocada na perspectiva ou na dependência da realidade "verdadeira", o mundo superior, o incorpóreo. Na esteira da retomada do mundo supra-sensível, a teoria das Idéias ganha novo fôlego, sendo as Idéias ou Formas consideradas tanto os próprios pensamentos de Deus, sublinhando assim o seu aspecto fundamentalmente transcendente, como as "formas" das coisas, acentuando a sua dimensão imanente: Platão e Aristóteles encontram-se.

Em toda esta "evolução" o diálogo *Timeu* assume um lugar de destaque por oferecer os melhores elementos para a tentativa de elaborar uma teoria ou doutrina platônica, de forma sistêmica.

Diz Reale, em cujo estudo *A História da Filosofia Antiga* encontramos no momento a melhor exposição sistemática a respeito do médio-platonismo, que "a doutrina dos princípios" do Platão esotérico, ou seja, a doutrina do Uno e da Díade é retomada em parte, mas permanecendo como pano de fundo (IV, 277).

As influências do já referido neopitagorismo (id IV, 342), como também as "tentativas" de Filon o Judeu de conciliar o judaísmo e o helenismo,[3] deixaram marcas importantes na evolução do platonismo, que encontra em Plotino e seus seguidores, ou na sua escola, a expressão máxima[4].

Um outro elemento que chama a atenção é uma nova acentuação do homem, enquanto espírito, revestido de imortalidade, cuja finalidade é a definitiva separação do mundo dos sentidos

---

[3] Veja o excelente artigo de Horowitz *La philosophie judéo-hellenistique de Philon d'Alexandrie*, NRTh 110, 1988, p. 220-244.

[4] Geralmente distinguem-se, depois de Plotino, as seguintes Escolas: Pergamo, Atenas, Alexandria, Roma, Síria e a Ocidental Latina do séc. IV e V, cada qual com as suas tendências próprias que se reduzem e em que se misturam a especulação, teúrgia, erudição e misticismo (Reale IV, 538).

e a subseqüente união com o divino, tornada possível pelo caráter "divino" do espírito enquanto participação do Uno – embora último na escala hierárquica dos seres[5]. Assim é afirmada não somente a separação entre alma e corpo, mas também se apresenta claramente a opinião, e isto contra as escolas da época, "que a alma não é um corpo e não depende de um corpo para sua existência" (Meara, 19).

Neste contexto acontece uma releitura de Aristóteles, em que são integrados, na grande inspiração platônica, entre outros os seus pensamentos a respeito da absoluta transcendência do Ato Puro.

Grande influência – e não podia ser diferente nesta época marcada por uma religiosidade forte que se manifesta na participação popular maciça nas várias religiões de mistério[6] – exerce o misticismo, especialmente o Hermetismo com seu Deus Luz, e Inteligência Suprema, transcendente e que se manifesta através do seu Logos, que "gera" por sua vez a Inteligência demiúrgica.

De tudo isso resulta uma evolução do pensamento platônico original a respeito do Uno, que é apresentado como fonte de toda a realidade: tudo dele procedendo, como um foco de luz irradia claridade, forte no início, mais fraco na ponta final, mas sempre Luz, com a tensão interna de voltar a sua origem (Meara, 79ss).

Além disso, e em tudo isso, observa-se uma purificação do platonismo vivido na época, que aprofunda, ou redescobre a sua verdadeira dimensão, o seu significado metafísico original, sobretudo aquele escondido na doutrina não escrita de Platão e que sobrevive tanto nos sucessores da Academia como em Aristóteles e alguns de seus discípulos: a afirmação do transcendente e indizí-

---

[5] Essa hierarquia é retomada e colocada em perspectiva cristã por João Escoto Erígena.

[6] Cf. o estudo de Walter Burkert. *Antigos Cultos de Mistério.* São Paulo, 1991, que nos traz importantes informações tanto sobre o caráter, como sobre a extensão das religiões dos mistérios na época estudada. Para o Hermetismo, cf. a monumental obra de Festugières (4 volumes) *La Révélation d'Hermès Tridsmègiste,* Paris, 1950, que além de excelente material apresenta comentários penetrantes.

vel, de que o homem só pode se aproximar através de três formas: o caminho da negação, da proporção e da transcendência [7].

Assim sendo, podemos com Philip Merlan indicar como características do Neoplatonismo as seguintes teses:

> "*a) Una pluralità di sfere dell'essere strettamente subordinate le une alle altre, cosí che abbiamo una serie di termini particolari che descrivono i gradi superiori ed inferiori dell'essere; l'ultima e meno reale sfera dell'essere comprende ciò che comunemente viene definito l'essere percettibile, ossia l'essere che esiste nello spazio e nel tempo.*
> *b) La derivazione de ogni sfera inferiore dell'essere da quella imediatamente superiore ...*
> *c) La derivazione della suprema sfera dell'essere da un principio che, in quanto è la causa di ogni essere, non può essere descritto esso stesso como essere ...*
> *d) La descrizione di questa indeterminatezza ontica viene anche compiuta dicendo che questo principio supremo è Uno; questa unità esprime non solo la sua unicità, ma anche la sua total semplicità, ossia l'assenza di qualsiasi determinazione ...*
> *e) La crescente molteplicità in ogni successiva sfera dell'essere; la maggiore molteplicità designa non solo il maggior numero di enti presenti in ogni successiva sfera dell'essere, ma anche la crescente determinazione (limitazione) di ogni entità...*
> *f) La conoscenza appropriata al principio supremo como radilcalmente differente dalla conoscenza di qualsiasi altro oggeto ...*" (47).

É sem dúvida em Plotino que se encontra a mais rica exposição daquilo que é chamado neoplatonismo, e essa afirmação não significa um esquecimento de suas dívidas para com seus prede-

---

[7] Cf. para esta questão os estudos de Reale. Embora haja, ainda, resistências à tese da "oralidade" platônica, ela não pode ser simplesmente esquecida, como fez, por exemplo, Marilene Chauí na sua *Introdução à História da Filosofia*, São Paulo, 1994.

cessores. Não é preciso lembrar aqui que Plotino tenta apresentar, no dizer de Bréhier (28), uma resposta a uma indagação religiosa – o destino da alma -, e a uma indagação filosófica – a estrutura e a explicação do Universo. A leitura das *Enéadas*, mesmo estas formando um conjunto de unidade artificial e às vezes desordenada, mostra claramente a estrutura do seu pensamento e faz ver a extrema força da sua reflexão, que não somente seduziu tantas pessoas, mas as conduziu também a uma existência virtuosa [8].

2 O neoplatonismo tardio

Diz Reale que "por numerosas razões é difícil escrever a história do neoplatonismo pós-plotiniano" (IV, 537). Merecem especial atenção a terceira e quarta consideração que faz:

> *" ... a partir de Jâmblico, o neoplatonismo abraça a causa do politeísmo, incorporando uma série de motivos próprios da religião pagã, com a agravante ulterior derivada do fato de se pretender fazer corresponder esse ou aquele Deus, essa ou aquela Deusa, às várias hipóstases; ou ainda, em geral, o mundo das hipóstases tende a tornar-se não só o mundo da totalidade das realidades metafísicas, mas um verdadeiro Olimpo, e mesmo um panteão...*
> *Enquanto de uma parte os filósofos pagãos fazem do neoplatonismo o fundamento teórico do politeísmo, os filósofos cristãos usam os mesmos princípios do neoplatonismo para repensar a nova religião em nível teórico, com resultados bastante originais. Existe também, pois, um neoplatonismo cristão: o de Orígenes, de procedência amoniana, o de Mário Vitorino, de procedência plotiniana, além de porfi-*

[8] Quanto à disposição dos vários tratados da Eneadas e sua composição, cf. P. Hadot, *Plotin – Traité 38, Introduction,* Paris, 1988. Pacece até ironia que as idéias de Plotino, que combateu o cristianismo, foram tão influentes na história do pensamento cristão (cf., por exemplo, o estudo de C. de Vogel, *Platonismo e Cristianesimo,* Milano, 1993).

> *riana, e o do Pseudo-Dionísio, de procedência procliana*" (id.).

Nesta história do neoplatonismo tardio, apresentada como a história de várias escolas, interessa de modo peculiar a da *Escola de Atenas*, fundada por Plutarco nos fins do século IV e de que *Proclo* foi a figura mais famosa. A reabertura de uma Escola para estudos filosóficos, *casu quo* platônicos, – porque deve-se considerar essa escola num certo sentido como uma continuação da Academia de Platão -, com toda a sua estrutura necessária, tem alta significação no contexto da época: Constantinopla era agora o centro do Reino e o cristianismo era a religião oficial, sem contestação; Alexandria tinha, ao lado de sua Escola de Filosofia, a sua famosa Escola Catequética, para pensar o cristianismo com a ajuda das categorias da filosofia pagã, grega, e chegou a ser um centro de reflexão cristã de importância sob a inspiração inicial de Clemente e Orígenes; no Ocidente cada vez mais o cristianismo se afirma, sem encontrar adversários externos para lhe fazer oposição. Porém, na antiga Grécia, especialmente em Atenas, continuava vivo o espírito do culto à antiguidade e às suas tradições, no campo tanto da arte como da ciência. Uma convivência entre o novo e o velho não parecia de todo impossível:

> "*Em suma, a Grécia (e especialmente Atenas), mesmo tornada cristã, permanecerá o santuário das Musas; o amor à antiguidade aproximava os espíritos [...]. A nova religião, soberana absoluta no Oriente, contentava-se, no momento em ter destruído as escolas de filosofia e do politeísmo no centro do império, e deixava subsistir provisoriamente a escola de Atenas no seu isolamento e na sua impotência*" (Vacherot. In: Reale IV, 575).

Ao contrário da Escola de Alexandria, e sua continuação em Roma, com a sua metafísica e ética elaborada numa estrutura de grande coerência e força, a Escola de Atenas representa

> *"uma síntese – se preferirmos uma combinação – entre a tendência especulativa e o místico-religioso-teúrgico: o neoplatonismo, além de especulação filosófica, tornou-se fundação e defesa apologética da religião politeísta, chegando mesmo a incorporar a teúrgia como complemento e até como coroa da filosofia"* (id., 542)[8].

Em 429, um ano antes da morte de Santo Agostinho, apresenta-se na Escola de Atenas Proclo, cuja vida se encontrava, assim dizia, sob a proteção da deusa de Bizâncio, que o empurrou para a filosofia, que efetivamente tinha estudado em Alexandria. Em Atenas, recebido por Plutarco, à morte deste, torna-se discípulo de Siríaco que, entre outras coisas, o introduziu na especulação religiosa, quer dizer, nos mistérios da teúrgia, ao mesmo tempo que foi iniciado nos oráculos caldeus[9].

Ao redor de Proclo reuniu-se um numeroso grupo que seguiu suas idéias e se voltava para as religiões orientais, sobretudo quando em 450 tornou-se "diadochus" (chefe) da escola. No seu tempo de reflexão e meditação tenta Proclo:

> *"... abraçar de modo sistemático toda a vida espiritual da cultura grega, recolher todos os seus aspectos e dar deles uma justificação exata: da filosofia à poesia, à religião popular, aos mistérios, aos mitos e, em geral, a todas as crenças que haviam constituído a fé dos helenos, tal como viera a configurar-se na era imperial. Em todos os componentes ele en-*

---

[8] A questão da teurgia, ou uma ciência ou arte de magia que é usada não somente no contexto mas também com objetivos místico-religiosos, tem um lugar de destaque nos *Oráculos Caldaicos*. A invocação dos deuses por eles ensinada encontra grande aceitação na Escola de Atenas. Para maior aprofundamento, cf. *Oráculos Caldeos, Fragmentos y Testimonios*, Bibl. Clas. Gredos, 153; Reale IV, 395, oferece uma boa visão da questão.

[9] Para maiores detalhes sobre a vida e obra de Proclo, cf. P. Bastid, *Proclus, le Crépuscule de la pensée grecque*, Paris, 1969.

contra uma revelação segura da Verdade" (Reale IV, 579).

Após a sua morte, ocorrida em 485, a Escola entrou, rapidamente, em processo de declínio, tanto pelo fato de os seus sucessores não terem a mesma expressão moral e intelectual que ele, como também pelas circunstâncias políticas, tornando-se estas cada vez mais adversas. Chega a Escola a seu fim em 529, quando Justiniano ordena o fim do ensino. Mas

> *"À la vérité, "l'Université" jadis si florissante, etait déjà tombée, faute d'élèves. Damascius et six de ses collègues se réfugièrent en Persie, où il furent acceuillis par le roi Chosroës. Dans le traité, conclue em 532 avec Justinien, Chosroës fit stipuler que ces philosophes pourraient rentrer dans leur pays sans être obligés de perjurer leurs croyances païennes. Mas le néo-platonisme était bien mort, et la philosophie elle même allait se taire pendant deux siècles"* (Bastid, 11).

A figura de Proclo é realmente impressionante e possui características bem próprias entre as quais está, sem dúvida, o seu espírito extraordinariamente polifacético e ativo, manifestando-se numa obra imensa e variada, na qual se destaquem além da *Elementos Teológicos* e a *Teologia Platônica* - obras de caráter filosófico -, outras no campo de astronomia, matemática, teologia e teúrgia, além dos comentários a diálogos platônicos, entre os quais o sobre Parmênides e Timeu são os mais famosos[10].

O centro do pensamento procliano é platônico, como o é de Plotino, com acréscimos de Aristóteles, dos estóicos, de tradições religiosas e exigências orientais. Onde e em que Proclo se distancia de Plotino, apresentando um pensamento diferente e mais independente?

Merlan afirma que

---

[10] Para uma listagem de todas as obras de Proclo, P. Bastid, op. cit., 499-500.

> *"... la difficoltà più fondamentale e caratteristica di ciò que viene definito Neoplatonismo è la spiegazione e la giustificazione del perchè e del come avvenga il passagio dall'Uno al molteplice, con il principio materiale, che svolge un ruolo importante in questo processo"* (47).

Seguindo os passos de Jâmblico, Proclo tenta resolver esta dificuldade. Para isso subdivide a tríade originária em novos ternários com forte acentuação do simbolismo do número 3 (três): tétrade, hebdômada, década, completando desta forma as fases intermediárias quando da dedução dos graus dos seres mais baixos dos mais altos. Aplica este princípio em todas as hipóstases, que nos conduz ao seguinte esquema (não indicamos as divisões e subdivisões das Tríades e Almas):

Uno (fonte de todas as Divindades)
Énadas (Deuses supremos)

Espírito	*1. Tríades inteligíveis*
	2. Tríades inteligíveis intelectuais
	3. Tríades intelectuais
Alma	*1. Almas divinas*
	2. Almas demônicas
	3. Almas parciais.

Este é o grande esquema básico do pensamento de Proclo, que encontramos no *Elementos Teológicos,* e a partir do qual se desenvolve a grande inspiração procliana. Deste forma chegam-se a conceber as leis que regem e governam todo o mecanismo da processão da realidade do Uno. Em primeiro lugar afirma a *Elementos Teológicos* que toda a processão deve ser concebida como um processo circular de três momentos:

- o da *permanência*, pelo qual o princípio de onde tudo provém, fica em si mesmo, imóvel e autosuficiente;
- o da *processão*, que é o progredir a partir do princípio;

- o da *volta* ou *conversão,* que é o retorno à origem ou ao princípio.

A realidade como um todo é marcada por este movimento, ou esta lei: tudo que produz não diminui o seu próprio ser, a sua imutabilidade é como a causa de sua produção, enquanto a "pro-cessão" deve ser concebida como uma multiplicação do gerador ou do princípio, como um fruto de sua potência. Aquilo que progride, ou nasce, não é absolutamente diferente e independente do seu princípio, mas conserva e mantêm com ele uma ligação, que pode ser classificada como estrutural e que não pretende encerrar. Pelo contrário, o que nasce pretende voltar à sua causa, ao seu princípio.

Em seguida vem a afirmação – por Reale classificada como "a chave da filosofia do Proclo" (IV, 588) – que toda a realidade, em todos os níveis, tanto do corpóreo como do incorpóreo é constituída pelo limite e o limitado, e que, em conseqüência disso, tudo que é, todo ser é um misto, exceto tão somente o Uno, que está acima e além de tudo. Uma das consequências dessa teoria é a opinião, diferente de Plotino, que a matéria vem a ser a última infinitude, devendo por isso ser considerada, ao menos em certo sentido, boa, como a última processão do Uno.

É desta forma que Proclo afirma que tudo está em tudo, seja de maneira ascendente, seja descendente: no superior como causa, no inferior por participação.

É neste esquema central que devemos situar o homem, verdadeiro elo entre o corpóreo e incorpóreo por causa de sua espiritualidade e corporalidade. O homem deve procurar contato com a sua origem, o que de fato fará na *filosofia* por meio da razão, no *mito* através da fantasia e na *fé* através de uma imediata e transcendente união com o Absoluto (cf. Reale IV, 579).

3 O conteúdo e algumas considerações a respeito da obra "Elementos Teológicos"

"C'est dans les Eléments de Théologie que l'on saisit le mieux l'architecture de la philosophie proclusienne" (Bastid, 208).

Para a finalidade deste trabalho é, então, importante conhecer melhor esta obra, por constituir ela a origem direta do LdC.

Encontram-se nela os elementos antitéticos da metafísica neoplatônica: unidade – pluralidade, causa – efeito, repouso – movimento, transcendência – imanência, processão – retorno. Além disso encontramos ainda as relações recíprocas entre os três graus da realidade imaterial: deuses ou énadas, inteligências, almas (cf. Strijcker, 199).

Esta doutrina é apresentada em 211 teses que são deduzidas umas das outras, por meio de uma análise dos conceitos utilizados. Na sua totalidade e

> *"falando tecnicamente, deve ser considerada uma realização extraordinária que manifesta tanto uma grandiosa agudez do espírito como um senso por sistematização"* (Strijcker, id.).

As teses são apresentadas *modo euclidiano*, isto que dizer: uma tese ou proposição inicial que, em seguida, é explicada e comentada, desenvolvida, aliás, de uma maneira bastante desigual[11].

As primeiras 113 teses ou proposições tratam das leis que constituem a realidade, a saber os primeiros princípios e sua eficácia. Os autores seguem, hoje em dia, a divisão em "setores" que foi apresentado por Dodds, em 1933:

- *Setor A: 01 – 06*: O Uno e a multiplicidade.

Não há multiplicidade sem unidade, esta é o princípio de tudo, sem ela nada pode ser pensado. Porém, por causa de sua composição tudo fica subordinado ao Uno.

- *Setor B: 07 – 13*: As causas e os efeitos.

As formas inferiores são causadas por superiores, tudo procede, porém, de uma Causa, única e primeira. Essa Causa Primeira é o Bem que todos os seres almejam. O bem torna-se princípio de unidade.

- *Setor C*: *14 – 24*: Os vários degraus da realidade.

[11] Cf., por exemplo, a extensão das teses 3 e 5, 86 e 91; outras teses explicam claramente, enquanto há as que ficam mais enigmáticas.

A mobilidade, por si ou por outro, é origem da ordem dos seres: o imóvel está à base de tudo. O incorporal é assim, porque *habet conscientiam reflexivam* e é mais importante do que o corporal. Acima do corpo, a alma, acima das almas, a inteligência, acima de todas as substâncias pensantes, o Uno. Assim delineia-se o princípio da participação: tudo que não é participado, produz participados. E o participado sempre diz referência ao que vem antes, tem seu valor do participante. Tudo, então, tem três termos: *imparticipado* (transcendente), *participado* (caráter comum das coisas boas) e as *coisas participadas* (as coisas boas).

- *Setor D*: *25 – 39*: A processão e o regresso ("*reditus*").

O princípio aqui apresentado fala que a proximidade ao Uno determina a fecundidade do ser que deve produzir por abundância coisas semelhantes. Considerado sob um aspecto vai, sob outro fica: estamos diante da famosa trilogia *emanatio, imanentia, reditus.* Por isso as coisas emanadas voltam sempre pelo mesmo caminho ao seu princípio.

- *Setor E: 40 – 51*: A noção da substância autoconstituída.

A noção autoconstituída quer dizer *per si subsistente.* É exatamente neste aspecto que se diferenciam as coisas causadas da Causa Primeira. Quem se produz a si mesmo é autônomo sob o ponto de vista de substância. Aquele que, de fato, é autoconstituído, não é submisso à geração ou corrupção, e assim sendo poderá voltar a si mesmo, e não é medido pelo tempo.

- *Setor F. 52 – 55*: O tempo e a eternidade.

No eterno não existe nem antes nem depois, porque é sempre. Nisto reside a diferença com o passageiro. Desta forma chega-se a afirmações seguintes: tudo que existe de forma temporal, tem uma existência temporal perpétua ou somente passageira, porque a perpetuidade é dupla: eterna ou temporal, dependendo do estado da substância: ser ou devir.

- *Setor G: 56 – 65*: Os graus da causalidade.

Quanto à causalidade, afirma-se a existência de graus, no sentido de que a causa maior ou mais importante, está sempre presente na menor, sendo o Uno a causa de tudo. Quanto mais efeitos dependem de uma causa, tanto mais importante será, e quanto me-

nos dividida uma potência, tanto mais importante será, porque a divisão é um movimento à multiplicidade, afastamento do Uno. Qualquer realidade, em conseqüência, pode existir de três maneiras: na sua causa como princípio, na sua existência própria, numa participação sob a forma de imagem.

- *Setor H: 66 – 74:* O todo e as partes.

As coisas no seu relacionamento e sua dependência mútua são ou um todo ou partes. Deste fato, então, são apresentadas as várias formas de existência, cujo princípio é o seguinte: tudo que é mais universal é causa mais total, porque o particular é subordinado ao universal de tal forma quando aquela se vá, esta fica, sendo sua atuação, então, mais eficaz. O que é formado de várias partes é um todo e como tal é um ser que participa do ser universal, mas nem por isso cada todo é uma forma.

- *Setor I: 75 – 86*: Relações entre as causas e efeitos, a potência.

Afirma Proclo que a verdadeira causa tem que ser transcendente ao seu efeito, e que este efeito participa do ser da causa. Entre eles existe uma relação de perfeito e imperfeito, de ato e potência. Aplicando isto ao homem, deve o corpo ser visto como passividade, enquanto o incorporal é a atividade. A alma une estes dois elementos. É através da incorporalidade que o homem pode se converter sobre si mesmo, sendo, então, sob este aspecto, eterno.

- *Setor J: 87 - 96*: O ser, o limite, o infinito.

Falando sobre o ser, Proclo tenta delinear o seu sentido, partindo da tese que tudo que é eterno possui o ser, mas nem todo ser é eterno. Além disso, a potência do eterno é infinita, a multiplicidade só pode participar. Assim, todo ser autêntico é formado pelo infinito e pelo limite, explicando desta forma a potencialidade das coisas, que têm sua origem no infinito primordial.

- *Setor K: 97 - 112*: Teoremas suplementares sobre causalidade.

É a reafirmação dos princípios anunciados, dando prioridade sempre à causa, respeitando o seu grau, da primeira à segunda, sublinhando assim uma concepção hierárquica e de rigorosa ordem. Os grandes princípios, como inteligência, vida e ser são as

origens dos gêneros fundamentais, de que o ser é o mais geral. Porém, tudo é em tudo, mas cada qual conforme o seu modo apropriado. Interessante é aqui a afirmação que todo ser imortal é perpétuo (exclui o nada), mas nem tudo que é perpétuo é imortal (exclui a morte).

- *Setor L: 113 – 165*: As Énadas ou os deuses.

Como uma tentativa de introduzir a pluralidade na primeira hipóstase, deixando, porém, intacta a perfeita unidade do Um, Proclo apresenta a doutrina da Énadas, ou dos deuses. Os caracteres gerais das Énadas não são diferentes do Uno: supersubstanciais, supervitais, superintelectíveis, mas nem em tudo são iguais ao Uno, porque não são o Uno. Exercem uma atividade providencial, o que implica a sua bondade, como também a onisciência e a onipotência. As relações das Énadas com o universo dos seres são imediatas ou através de mediações, conforme a proximidade ou distância em relação à pluralidade, seguindo a lei da universalidade. Cada deus comunica-se mesmo aos outros conforme a lei da superabundância. Os mais altos de todos os gêneros, corpos, almas, inteligências se relacionam com os deuses para que cada ordem tenha termos análogos aos deuses para manter a coesão e salvar o ser de seus derivados e para que cada parte seja um todo. As Énadas são paternas, isto é, influem e causam os derivados, cuja diversidade manifesta as variedades da paternidade. Enfim, a classificação das Énadas: inteligíveis, intelectivas, hipercósmicos.

- *Setor M: 166 – 183:* A Inteligência (o ser, a vida e a inteligência).
- *Setor N: 184 – 211: As Almas.*

Seguem os setores que nos falam sobre a Inteligência e as Almas, apresentando as características gerais que possuem e classificando-as conforme os princípios que participam. A Inteligência pensa a si mesma e pensa simultaneamente tudo. As inteligências participáveis são classificadas enquanto deuses e inteligíveis, com passagem para as Almas. A classificação destas afirma que todas são ou divinas ou oscilam entre inteligíveis e não inteligíveis, ou assumidas posições intermediárias. Assim pode-se apresentar os seus caracteres gerais, seu ser, sua vida, seu conhecimento e parti-

cipação, entre outras coisas sua indestrutibilidade e o fato de ser princípio de vida e coisa viva. É apresentada a periodicidade e a reintegração da alma, porque ela participa do tempo. As várias classes da alma tem relações que se definem por seu grau diferente de ser e de agir.

4 A tradução do Proclo em árabe

Já no século IX havia uma tradução da *Elementos Teológicos* de Proclo em circulação, como pode ser constatado a partir de algumas de suas proposições em mais importantes [12].

Este constatação tem a sua explicação no fato de que no início do século IX estamos no auge no movimento das traduções científicas de textos gregos para o árabe, iniciado entre outros por Ibn al Nadim e Halid b.Yazid com textos médicos e astronômicos, enquanto algumas obras lógicas de Aristóteles foram traduzidas por Ab Alhal b. al-Muqaffa[13].

Sob Harun al Rasid, *786–809,* inicia-se um período de grande avanço, sobretudo de obras astronômicas, o que tem sua razão de ser nas convulsões políticas depois da queda dos *umayyades (Omíadas)* e da ascensão dos *abbasides*: fizeram acreditar que os segredos do destino humano e o nascimento tanto como a queda dos impérios estavam escritos nas estrelas e que somente os sábios conseguiriam desvendá-los[14].

Ao lado da astronomia surgiu uma verdadeira onda de traduções de obras filosóficas e científicas, incentivada pelo célebre califa abasside al-Mamun, 813-833 cujo reino marca um ponto de-

---

[12] Como relatado por Ancona, 231, que cita além de Badawi a famosa tradução de Endress, *Proclus Arabus*.

[13] No início os árabes não sentiram vontade de traduzir os textos em árabe e grego "... até que sob Abd al-Malil (685-705) sentiu-se a necessidade de usar o árabe como língua administrativa, num tentativa de afirmação da supremacia literária, ao lado da inconteste supremacia militar e política" (Fakhry, 29).

[14] Para a história do povo árabe, cf. a excelente obra de Albert Hourani, *Uma História dos Povos Árabes.* São Paulo, 1995.

cisivo no desenvolvimento do pensamento filosófico e teológico no Islam (Fakhry, 34). Este sucessor de Harun e al Mansur – ambos com grandes méritos no campo da evolução e fixação da cultura árabe –, além de apoiar o movimento dos *mutazilite* que procuravam aplicar as categorias gregas – não sem resistência – aos dogmas muçulmanos, fundou em 830 a famosa "*Bayit al hikma*", a "Casa da Sabedoria", um instituto e uma biblioteca oficial para tradução e pesquisa. Nesta casa encontra-se a figura de Hunayn b. Ishaq que, com seus filhos e sobrinho, deu novo alento ao movimento das traduções, partindo de princípios mais rígidos, entre outros um minucioso exame dos textos originais. É curioso observar, como anota Fakhry (40), que a grande maioria dos tradutores eram cristãos das seitas nestoriana ou jacobita [14].

Como e por que a *Elementos Teológicos* de Proclo entra neste movimento?

> "*L'ouvrage grecque dont l'influence fut décisive sur la pensée philosophique arabe ne fut pas comme on devait s'y attendre, la plus grande entreprise d'Aristote dans le domaine de la pensée espéculative, c'est à dire la Métaphysique, qui ... avait trouvé son chemin en arabe dès la moitié du IX siècle*" (Fakhry, 43).

Antes de tudo a obra que mais imprimiu seu pensamento na filosofia árabe foi a obra *Teologia de Aristóteles*, uma compilação considerada presumidamente aristotélica, de um autor grego desconhecido. Foi al-Kindi que a traduziu para o árabe, o que já é sinal de sua importância. Todos consideram a obra de valor histórico expressivo, caracterizando-a como

> "*l'épitomé de la philosophie grecque, etant donné qu'il tâchait à l'epoque helenistique de fusionner*

[14] Os nestorianos admitem uma hierarquia na Trindade, assim o Pai é maior do que o Filho, e este maior do que Espírito. As conseqüências foram combatidas no Concílio de Éfeso, quando foi afirmado que Maria é Mãe de Deus. Até hoje continuam no Oriente.

> *tous les éléments engendrés pendant cette période de grande criativité"* (id. 43).

O seu conteúdo pode ser caracterizado como uma paráfrase das Enéadas IV – V – VI de Plotino, conhecido entre os árabes como "o sábio grego".

As Enéadas citadas tratam dos seguintes assuntos:

IV. A essência da alma e as suas operações. A imortalidade da alma e a sua descida para o corpo. É feita a importante interrogação: há uma só alma, ou existem várias almas?

V. A inteligência e o seu lugar na hierarquia dos seres que procedem do Uno. A essência do ser pensante. A grande pergunta: como é que os seres existem na inteligência?

VI. São apresentados e comentados os gêneros do ser e a sua unicidade e onipresença, a essência e importância dos números. Termina com uma descrição do Bem e do Uno.

Qual foi o objetivo da *Teologia de Aristóteles*? Na opinião de Fakhry (44ss) a sua finalidade seria uma discussão a respeito da natureza divina, seguida por uma exposição, em que é demonstrado que ela é a Causa Primeira, e que devemos considerar existindo abaixo dela tanto o tempo como a eternidade; além disso, mostra-se que ela é a Causa das causas e a sua Instauradora, conforme uma certa forma de instauração; e, ainda, que dela irradia uma força luminosa sobre a Inteligência e, através da Inteligência, sobre a Alma universal e celestial; essa luz se estende da Inteligência, através da Alma, sobre a Natureza; e da Alma, por intermédio da Natureza, sobre todos os objetos submissos à geração e corrupção; e que essa ação do Uno dele procede sem movimento nenhum; e que o movimento de tudo que existe se constitui a partir dele e por ele; e, finalmente, que todas as coisas tendem a ele, através de uma forma de apetite ou desejo.

Também a Proclo é atribuída uma Teologia, mas neste caso trata-se, com quase toda a certeza, do famoso *Proclus Arabus*. Isto

e, aquela tradução árabe da *Elementos Teológicos*[15], - a que já aludimos -, ao menos de parte de suas teses.

Qual é para os filósofos e teólogos do Islão a importância desses dois documentos – *Teologia de Aristóteles e Elementos Teológicos* – de origem neoplatônica? Ambos dirigem-se a um grande objetivo: tentar encontrar uma explicação, ou descrição de Deus, de Allah, que conforme o Alcorão é "o Único, o Vivo, o Eterno" (Surah III, 48, 2), o Criador de todas as coisas, objetivo de tudo e de todos. Estes temas teológicos podem ser iluminados e explicados racionalmente. As fontes gregas disponíveis prestaram-se muito bem para esta finalidade [16]. Desta vontade de explicar racionalmente as verdades a respeito de Deus nasce, então, a procura de material que possa ajudar nesta tarefa. Assim é formada, no fim do século IX, no círculo de al-Kindi, uma antologia que é constituída das seguintes obras:

uma tradução – adaptação *das Enéadas IV – VI*
que se torna mais tarde conhecida como *Teologia de Aristóteles.*

uma tradução da *Elementos Teológicos* de Proclo
que dá origem ao *Liber de Causis* sob o título *Kalam fi mahd al khair* ou *Livro da Exposição da Bondade Pura.*

uma coleção de tratados de Alexandre de Aphrodisa
que sobreviveu numa coleção conhecida como *Extrato da Teologia* [17].

---

[15] Fakhry fala aqui de uma simples identificação entre o *Proclo Árabe* e o *Livro das Causas*. Os estudos de Endress mostraram, porém, que as coisas não são tão simples, (*op.cit.*, 46).

[16] Nem sempre este processo é pacífico, como, por exemplo, mostra mais tarde a figura de al-Gazalli.

[17] Vários estudos são citados quando se trata desta questão, bastante confusa e complicada. O Zimmermann, *The origens of the so called Theology of Aristoteles, London, 1986,* é sem duvida o mais citado, entre outros por d'Ancona Costa. De Libera, no seu artigo Alberto e Tomás, apresenta, igualmente, esta teoria, mas nem sempre chega a ser claro (*RTh*, 1990, 347-378).

Quando se afirma a dependência do LdC da *Elementos Teológicos* de Proclo, fica, porém, uma dúvida, baseada na maneira em que o seu autor desconhecido utilizou a sua fonte. A dúvida é a seguinte: o autor ao compor *o Livro das Causas* ou o *Livro da Exposição da Bondade Pura* fez uma escolha intencional, conhecendo a totalidade da obra *Elementos Teológicos*, ou o autor tinha à sua disposição tão somente um resumo desta obra, de que aproveitou as 31(32) teses que de fato usou.

A resposta a esta interrogação é de grande importância para a avaliação que se faz a respeito do autor do LdC. Se optar pelo conhecimento de uma edição abreviada da *Elementos Teológicos* como fonte do LdC, a obra não mostraria grande originalidade e seu autor reduzir-se-ia a um mero e simples compilador. No caso de o autor ter conhecido o texto completo da sua fonte, o LdC torna-se fruto de uma opção deliberada do autor, de uma atividade de avaliação e juízo, manifestando-se, desta forma, uma certa autonomia e liberdade criativa que não somente produz um resumo, mas um verdadeiro tratado teológico.

Os autores não conseguem chegar a um acordo nesta questão, entre outros motivos porque diferem na apresentação de uma justificação que possa explicar a ausência das 44 (quarenta e quatro) teses primeiras de Proclo no LdC: essa ausência basear-se-ia ou numa ignorância de sua existência, ou numa escolha deliberada, originada pelo interesse do autor na hierarquia das causas imateriais, e pela decisão de deixar de lado uma outra parte tão importante em si (d'Ancona Costa, 31)[18].

Assim sendo, com muito acerto, d'Ancona Costa classifica certas fontes como *principais*, isto quer dizer como proposições da *Elementos* reproduzidas na sua integridade em determinada proposição do LdC que delas tira o tema geral e os argumentos. A de-

[18] Cf., entre outras, as posições de *Anawati* e *Taylor*, citadas por d'Ancona Costa (26). Concordam "*sur le fait que l'auteur du de Causis a sûrement connu 30 propositions de l'Elements et les secteurs E a N; il a sans doute ignoré 148 propositions et le secteur D*". Parece, porém, que há mais influências, ao menos implicitas.

pendência caracteriza-se, neste caso, como literal. Observa-se a seguinte citação:

> ***LdC proposição 31 (32):*** *"Omnis substantia cadens in quibusdam dispositionibus suis sub aeternitate et cadens in quibusdam dispositionibus sub tempore est ens et generatio simul".*
> ***Elem. Teol. 107:*** *"OMNE QUOD HAC QUIDEM ETERNALE, HAC AUTEM TEMPORALE ET ENS EST SIMUL ET GENERATIO"*[19].

A mesma proposição 31(32), no comentário (217) reza:

> *"Necessarium est Unum faciens adipisci unitates et ipsum non adispiscatur, sed reliquae unitates omnes sunt acquisitae".*

É interessante e esclarecedora a comparação deste texto com o do Proclo 116:

> *"OMNIS DEUS PARTICIPABILIS EST EXCEPTO UNO".*
> *"Quod quidem enim illud imparticipabile, palam, ut non participatum et alicuius propter hoc factum non adhuc similiter omnium sit eorumque que ante entia et entium causa. Quod autem alie unitates participantur iam ostenso"*[20].

Além dessas fontes principais, existem as *menores* que são constituídas pelas teses que atestam e definem a dependência do LdC da *Elementos teológicos* como também o grau da elaboração pessoal. Geralmente são usadas em novo contexto e com novo propósito. Como exemplo é citada a Proposição 21 (22).

---

[19] No texto de *Moerbeke*, Leuven, 1987, em maiúsculas.
[20] Cf. nota 19.

> *"Causa prima est super omne nomen quo nominatur".*

mas que diz na *commenta* (170):

> *"Bonitas ergo prima implet omnia saecula bonitatitbus; veruntamen omne saeculum non recipit de illa bonitate, nisi secundum modum suae potentiae".*

Compare-se esta texto com *Elementos Teológicos* 122 (no comentário):

> *"Et omne potens ipsis sortiri recipit bona que sucipere potest secundum mesuras proprie hipostaseos, illis ipso esse, magis autem ipso preesse ilustrantibus bona entibus".*

Não se pode, então, negar que existe uma dependência literária. Porém, isto não significa, automaticamente uma igualdade de concepções. Ao contrário, muitas vezes o autor do LdC muda tanto a doutrina como a perspectiva da *Elementos Teológicos*. Esta realidade pode ser constatada no caso das hipóstases, do politeísmo e da criação[21]. Em outros casos o autor do LdC substitui a opinião de Proclo pela volta à opinião de Plotino, como é o caso de

> *"cette reduction drastique de la complexe hierarchie suprassensible de Proclus, que l'auteur a transformé en celle plus simple – Un, Intelelect, Âme, jadis formulée par Plotin"* (d'Ancona Costa, 45).

5 Algumas reflexões sobre a influência plotiniana no LdC

Estudos modernos encontraram vestígios que o LdC não somente se enraiza no mais tradicional texto plotiniano dos árabes, a *Teologia de Aristóteles,* mas no neoplatonismo árabe como um

[21] Cf. para uma explicação mais detalhada p. 54.

todo. Assim se conclui com Taylor (d'Ancona, 37) que as *Enéadas* são uma das fontes do texto

> *"... notamment en ce qui concerne les propositions 8 (9) et 21 (22)*[22]*, et un examen du Liber en son entier montre que cette conclusion est valable pour un plus grand nombre de propositions. Il semble aussi possible de preciser que les influences "plotiniennes" ont atteint le LdC à travers la paraphrase arabe des Eneadas, même si cela ne rend pas forcément impossible que l'auteur du de Causis ait connu aussi le texte d'Eneades"* (id. 38).

Na opinião dos especialistas, 14 (catorze) proposições possuem afinidade com passagens da *Plotiniana Arabica*:

> *"Ces afinités sont assez uniformement presentes jusqu'à la proposition 24 (25), mais absentes de la partie finale du Liber. Jusqu'à la proposition 24 (25), les échos des Plotiniana Arabica se regroupent autour des propositions 2 – 8 (9) et 15 (16) – 24 (25)"* (id. 38).

Seja como for, e na impossibilidade de realizar uma análise comparativa mais profunda (ao menos no momento), pode-se concluir o seguinte: Em primeiro lugar, aceita-se o fato que, além da direta dependência da *Elementos Teológicos* de Proclo, há sinais evidentes de uma dependência indireta, sobretudo das *Enéadas* de Plotino, na paráfrase árabe, com cujas opiniões o autor do LdC comunga, tais como:

- identidade entre o Primeiro Princípio e o Ser Puro
- doutrina da criação
- mediação universal da Inteligência (ou Intelecto).

---

[22] "A consistência e a essência de toda inteligência lhe advêm do bem puro que é a primeira causa" (8) "A causa primeira está acima de todo nome com que é nomeado" (21).

Além disso, constata-se, conforme Endress[23], um acordo entre o LdC e a tradução (interpolação) de Proclo em árabe, sobretudo no que diz respeito à tese de que a Causa Primeira é o Ser Puro, e que a sua ação é uma criação. Da mesma forma constata-se que os dois escritos simplificam a hierarquia metafísica de Proclo, simplesmente abolindo as Énadas-deuses e fazendo um realinhamento de outras hipóstases intermediárias (d'Ancona Costa, 43).

É interessante observar que a interdependência entre os dois, o LdC e o *Proclo Árabe*, se manifesta claramente naquilo que é chamada a questão da "intervenção doutrinária", isto é, a atitude dos dois diante de teses que são inaceitáveis do ponto de vista monoteísta. Diante de posições impossíveis, como por exemplo a existência de vários deuses, simplesmente suprime-se qualquer referência à sua existência, dando-lhe, muitas vezes, um novo nome: Causa Primeira [24]. Além disso, encontra-se o desenvolvimento de interpretações filosóficas que mudam o sentido das proposições e opiniões de Proclo, como acontece no caso da causalidade do Primeiro Princípio, apresentada como criação universal do ser de toda a realidade, sem nada de preexistente (id. 46). E o caso mais claro e concreto: como Plotino, o autor do LdC apresenta uma hierarquia do mundo suprassensível com três princípios

> *"Au-dessus de la Nature, il n'y a que l'Âme, l'Intellect avec ses subordonnés, et l'Un, c'est à dire Dieu. Les hypopstases intermédiaires des Élements de theologie, notamment les hénades-dieux ... ont été eliminées"* (id. ib.).

Concluindo, pode-se dizer, sem nenhuma dúvida, que o LdC nasceu no ambiente neoplatônico tardio, tendo como fonte

---

[23] O estudo de Endress, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Ubewrsetzung, Wiesbaden, Bayreuth,* 1973, já se tornou clássico. O seu reconhecimento de 20 teses não somente revolucionou a argumentação em favor da "corrente árabe", mas jogou luzes novas sobre o processo de dependência e influências.

[24] Cf., entre outras, a proposição 5(6).

principal a obra de Proclo *Elementos Teológicos.* Essa fonte não foi usado na sua língua original, o grego, nem na sua versão siríaca, mais antiga do que a versão árabe. A fonte, assim parece, foi o Proclo em versão árabe, que dista em alguns pontos da versão original, exatamente porque utilizada num ambiente monoteísta: os sábios que tentaram interpretar e explicar racionalmente o Alcorão, o Livro, fizeram algumas alterações para fins de adaptação. Não podemos descartar uma influência indireta, porém forte, de Plotino, também em versão especial, a saber, a *Teologia de Aristóteles.* Quando, então, o LdC chega, na sua tradução latina, ao Ocidente, estamos diante de um documento profundamente marcado por sete séculos de história, o que significa tanto uma riqueza enorme, como também certa dificuldade para interpretação[25].

[25] A questão da ligação entre o autor do LdC e o Pseudo-Dionísio ficou sem ser analisado. Entendemos que neste estudo introdutório nos levaria longe demais. Fica registrada, porém, que existem fortes semelhanças entre partes do *Nomes Divinos* e certas proposições do LdC.

III

A TRADUÇÃO LATINA DO LIVRO DAS CAUSAS

"... in arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos De causis dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in graeco penitus non haberi."

Assim fala Santo Tomás no Proêmio de seu *Super Librum de Causis Expositio* (ed. Saffrey, 3, 5-7). Embora Santo Tomás não indique nenhum nome, a tradição é segura em atribuir a Gerardo de Cremona a versão em língua latina. Este trabalho deve ter sido realizado ao redor dos anos 1150, na cidade de Toledo (*Enc. Judaica*, 15,1202).

"Em todo lugar os cristãos latinófilos chocam-se com o Islã (Libera, 1998, 308), tanto no Ocidente como no Oriente. Este choque encontra o mundo ocidental em grande ebulição: um novo renascimento, iniciado nos anos 1000, faz surgir um outro mundo, o das cidades, das comunas, com toda uma organização, maneira de pensar, tradição filosófica e espiritualidade própria, diferente – e às vezes oposta – ao mundo do campo: o primeiro é mais platônico, enquanto o outro mais aristotélico. Platônico, porque nele encontramos a tendência fundamental e marcante de acentuar "as coisas de cima", o mundo supra-sensível, o mundo inteligível e espiritual, que considera a vida do cotidiano uma passagem temporária rumo à pátria verdadeira, da ciência definitiva de e em Deus, cujo verdadeiro nome agora podemos somente balbuciar e de que não somos capazes de conhecer a natureza[1].

[1] O monaquismo com seu espírito de *fuga mundi*, era a imagem viva deste espírito.

Aristotélico na afirmação do valor das coisas que estão neste mundo concreto, tendo valor em si e não por sua referência a um outro mundo, acreditando que o homem pode encontrar aqui, em baixo, a sua felicidade, construir uma realidade válida e definitiva que o acolhe e o faz realizar-se na sua dimensão humana.

Afinal, é a oposição entre um misticismo e um realismo, o monaquismo com a sua *fuga mundi* e a cidadania que procura no mundo a sua felicidade, embora ainda de maneira hesitante e com certo sentimento de culpa[2].

É na cidade de Toledo que este fato recebe nova e decisiva influência, por causa do encontro entre as culturas moura e cristã, de que sobretudo a filosofia (e a teologia) se beneficia. Isto por causa do fato de essas duas ciências serem pobres no que diz respeito a fontes de pesquisa, contando tão somente com algumas obras lógicas de Aristóteles e uma ínfima parte de Platão, e, claro, com a Sagrada Escritura e obras dos Padres, sobretudo de Agostinho, o grande mestre da teologia e filosofia medieval. Material extremamente limitado que trava o pensar e o refletir filosófico emergente. Quando, então, ocidente e oriente se encontram no Sul da Europa – para não falar da suspeita aventura das Cruzadas – acontece o que Alain de Libera descreve como uma *translatio studiorum*, no mesmo sentido como houve outras no decorrer da história,

> "*... uma feita de Atenas para Pérsia e da Pérsia para Harran (a não ser que essas duas translações formem uma só); outras se fazem de Alexandria para os mosteiros sírios dos séculos VII e VIII; um terceiro momento ...*" (Libera, 1998, 17).

Essa faz chegar a filosofia grega, em versão árabe, ao Ocidente.

---

[2] Ainda estamos longe de um documento, como o de Boécio de Dácia, que afirma clara e abertamente que o homem tem uma finalidade natural.

No seu artigo *The Arabic inheritance*, o medievalista Jean Jolivet afirma:

> *"... the importance of arabic writing to Western thinkers was no sudden occurrence but the result of a long process tha' had begun nearly a century before the Latin translations of Averrões principal commentaries were completed (in about 1230). The twelth century, indeed, witnessed the appearence, in the field of speculations, of a number of philosophic texts, translated from the Arabic, following on certain cientific writings of the same provenance" (113).*

Foi Adelardo de Bath (+1142) que testemunhou como um dos primeiros a respeito da importância do conhecimento das ciências árabes, porque *"For seven years he has escrutinated the "Arabum studia" to the best of his ability"* (Bunnet, 89ss), e promete escrever em latim o que com os árabes aprendera. De fato, o que aprendeu está perpetuado nas suas obras como *De eodem.* Interessante é, neste contexto, a observação de Burnet: *"... Adelard prides himself on being a Platonic philosopher. Plato is 'meus Plato', or 'familiaris meus' ..."* (id.). As suas obras, porém, tornam claro que a *ratio* filosófica, defendida por Adelardo, não é só platônica, mas também árabe, sobretudo por causa de sua convicção de que o estudo dos árabes era racional.

A respeito de Adelardo chama atenção o testemunho de Jolivet (159):

> *"... voici un homme qui, dans le premier tiers du siècle (en tout état de cause), se réclame des arabes pour écrire des choses qu'il donne comme nouvelles en son pays, et pour revendiquer les droits de la raison, superieurs à ceux de l'autorité. Déjà dans le* De Eodem *il avait récommandé la pratique des voyages d'étude (diversarum gentium doctores adire) pour y apprendre ce qu'on ne pouvait savoir chez soi; mais alors c'était en Grèce (c. a . d. en Italie du Sud en*

> *Sicile) qu'il conseillait d'aller ... Les arabes y poursuivaient une activité intelligente et scientifique commencée de longue date ... Adelard veut persuadir ses lecteurs que la raison et la science ont leur lieu chez les arabes".*[3]

Pouco antes dele, encontramos a figura de Pedro, o Venerável, que escreveu ao redor dos anos 1150,

> *"... that the 'Saracens', as he calls them, are 'clever and learned men' whose libraries are full of books dealing with the liberal arts and the study of nature and that the Christians have gone in quest of these"* (Jolivet. In: Dronke, 113).

Há, então, quando Gerardo de Cremona começa as suas atividades tradutoras, um crescente interesse em versões do árabe para o latim – um pouco mais tarde começa também a tradução de obras gregas[4].

Atingem elas, em primeiro lugar, obras científicas, especialmente estudos sobre a medicina, - em que os árabes eram muito mais preparados do que os ocidentais -, obras matemáticas - outro campo onde houve grande atraso no ocidente -, tratados sobre astronomia, ótica, alquimia e farmacologia.

Aos poucos, porém, o interesse nos textos científicos começa a exceder o campo científico, entrando também na área religiosa, o que se torna patente, entre outros, na tradução do Alcorão

---

[3] Adelardo de Bath e seus contatos com os árabes, embora fato constatado, levantam uma série de interrogações, talvez ligadas à seguinte afirmação de Burnett: "*Adelard is a colourful character... he was fascinated by theories of vision and himself directed his gaze most constantly at the stars*" (90-91).

[4] Fato ligado à história das Cruzadas, especialmente à IVª Cruzada, quando os cruzados, para pagar os comerciantes de Veneza, conquistaram Constantinopla e fundaram o Império, de triste memória e conseqüências.

em latim, promovida por Pedro, o Venerável, com o intuito de dar uma base sólida nas disputas com os islamitas.

Por volta de 1150 surgem as primeiras traduções filosóficas, entre outras razões por causa da necessidade de entender certas conclusões e afirmações encontradas nos livros científicos – cuja tradução continua – que serviam de base às teorias apresentadas.

Assim surge em Toledo a tradução, feito por Avendauth (ou Ibn Dawrud) do *Prólogo da Sifa* (Curando), a grande Enciclopédia de Ibn Sina (Avicena). Ao lado dele, e muitas vezes trabalhando com ele em certas traduções, encontramos o nome, para muitos o mais importante da "Escola dos Tradutores de Toledo", Domingos Gundisalino.

O que foi traduzido sugere, assim Jolivet (Dronke, 117), uma biblioteca de caráter homogêneo: metafísica, que fala do ser, da essência, do Uno e da emanação; uma doutrina da alma e do intelecto. Em suma, apresentando uma teoria do saber que em longe ultrapassa os limites tradicionais das Artes Liberais, aliás também em ebulição[5].

Entre os títulos traduzidos encontramos, entre outros; *Sifa, Isagogé, Física, Tratado da Alma, Metafísica, As intenções dos Filósofos* de al-Gazalli ...

Assim sendo

> *"... by the end of the twelfth century, there existed Latin versions of a number of important Arabic thinkers, although Averrões was not among them"* (116).

Qual o significado dessa "invasão" árabe no mundo ocidental? Quaisquer opiniões que possam existir, não se pode deixar de afirmar que ela foi altamente positiva para a filosofia, entre outras, pela compatibilidade existente entre o Cristianismo e o Neoplatonismo árabe, o que se manifesta no LdC, como também em outros escritos, como é o caso do famoso *Liber de primis et secun-*

---

[5] É o caso da *Lógica Nova*, por causa da tradução das últimas obras de *Lógica* de Aristóteles.

dis causis. Assistimos, então, o que é chamado "... *the secularisation of Christian wisdom*" (Jolivet. In: Dronke, 148).

No meio dos textos traduzidos encontramos o LdC, cuja versão latina é atribuída a Gerardo de Cremona, sem que esta atribuição tenha encontrado sérias e fundamentadas objeções. A tradução traz o título *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, tradução literal do título no original árabe.

Embora o nome de Gerardo não conste de nenhum dos manuscritos conhecidos do LdC, assim nos informa Pattin (325), há na tradução latina certas raras expressões que são, de acordo com os especialistas, exclusividade dele, Gerardo, e conhecidas de outras obras traduzidas. Manifestam, então, a sua autoria da versão, como é por exemplo o caso do uso da palavra *meditatio* no sentido de *memorare*, na proposição 6,61[6].

Existem, igualmente, indicações que parecem sugerir que Gerardo de Cremona na tradução do LdC tenha contado com a presença de Domingos Gundisalino, que teria supervisionado ou revisado o trabalho e, por isso, deixou as suas marcas na tradução.

Como data da tradução aceita-se geralmente o início da segunda metade do século XII. Ela teria sido realizada não diretamente do árabe, mas com a ajuda de alguém que lia e traduzia o texto na língua vernacular falada, para que o outro escrevesse em latim o que ouvia (Burnett, 105-106 e Enc. Judaica 15,1200). Maneira de proceder, aliás, bastante comum na época, assim parece.

A partir de sua tradução em latim, começa, originando se em Toledo, a penetração do LdC, inicialmente de forma lenta, nos estudos filosóficos do século XIII.

---

[6] Para maiores detalhes, cf. Pattin, 1966.

IV

O PERCURSO DO LDC NO SÉCULO XIII

Uma vez traduzido o LdC, inicia-se a história de sua divulgação e grande aceitação. Inicialmente prejudicado por sua atribuição a Aristóteles, cujas obras não-lógicas, sobretudo a *Metafísica*, foram proibidas em sucessivas datas para a leitura pública e privada, chega a assumir, porém, um lugar de destaque na medida em que essas proibições perdem seu vigor, caem no esquecimento e se tornam letra morta, sem, entretanto, serem revogadas de maneira oficial e de forma explícita e total[1].

A primeira referência ao LdC encontra-se num manuscrito datado do fim do século XII, talvez oriundo da própria Espanha, o famoso "*lat 3236 A*", em que se encontra uma citação explícita da proposição 3, cujo *caput* se iniciada seguinte forma: "*Omnis anima nobilis habet tres operationes*" ..., e em cuja comentário encontramos a referência, introduzida da seguinte forma: "*et de ea dixit Aristoteles in Libro de Bonitate Pura...: quia anima nobilis, scilicet rationalis, creatur a Deo mediante intelligentia ...*" (Saffrey, XVI). Outros indícios no mesmo manuscrito afirmam grande afinidade e familiaridade do autor com o texto do LdC.

Na sua obra *Contra os Heréticos,* escrita na passagem do século XII para o século XIII, Alano de Lille (1120-1202/3) cita a definição da alma usada pelo autor do LdC no comentário da proposição 2,22: "*... in horizonte eternitatis et supra tempus*". O fato de Alano conhecer o LdC explica-se, em parte, por seu provável relacionamento com a famosa Escola de Medicina de Montpellier,

[1] Para maiores detalhes, cf. Jan G. J. ter Reegen *Introdução à leitura de Boécio de Dácia, UECE, 1996*, uso interno, apresentado como *Comunicação* no 6º Congresso Internacional de Filosofia Medieval, 21-24 de setembro de 1998, em Bragança Paulista.

iniciado quando cumpriu uma missão contra o grupo herético dos Cátaros ou Albiginenses[2]. Toledo e Montpellier mantinham relações estreitas, e alguns autores, entre outros Saffrey (XVII), sustentam a hipótese que a Escola de Medicina tenha sido a porta de entrada do LdC no Ocidente cristão, opinião que recebe apoio do título de um antigo manuscrito de Citeaux, agora perdido: *De causis com glosa magistri alani ...* [3].

Além desses indícios, em esparsas citações, Saffrey (XVIII), afirma que:

> "*Il semble bien que la forme redactionelle du Liber ait inspiré certains écrits comme les* Theologicae Regulae de Alain *ou* l'Ars Catholicae fidei *de son conterrain* Nicolas d'Amiens. *C'est celle forme axiomatique – propositio et commentanea contenant la demonstration de la proposition, à la manière comme remarquera plus tard saint Albert, des traités d'Euclide – que nous retrouvons dans ces ouvrages, et ce fait apporte une nouvelle preuve de l'influence du LdC sur Alain de Lille*" (XVII).

Essa mesma forma literária parece insinuar a razão da mudança do título da obra: o tema da primeira proposição e até mesma a primeira palavra explicam o título sob o qual a obra é conhecida durante o século XIII: "*Omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa universalis segunda*", de onde: *Liber de Causis*, isto é, *Livro das Causas*.

A leitura, sobretudo das primeiras proposições, parece ter sido bastante intensa, a julgar pelos pensadores que citam ou co-

---

[2] Para os movimentos heterodoxos do séc. XII-XIII, cf. o excelente estudo de Benda Bolton. *A Reforma na Idade Média,* Lisboa, 1986. Para os Cátaros, *Dicionário da Idade Média*, 81.

[3] Montpellier contava com uma influente população judia que se mostrou ativa no estudo da medicina e, mais tarde, em 1220, na fundação da Universidade. É provavelmente através dessa população que se realizaram os contatos com Toledo, igualmente com grande contingente de judeus.

mentam o LdC, como é o caso de Guilherme Auxerre (? – 1231) e Felipe, o Chanceler (+ 1236) (Libera, 378).

A partir dos anos 1230, não obstante as proibições que coibiram a leitura de obras de Aristóteles - fato que não parece ter influenciado muito a leitura e a interpretação do texto na década de 1220 -1230, o que fica patente no franciscano Alexandre de Hales e no dominicano Rolando de Cremona –, o uso do LdC começa a ocupar um lugar importante no ensino oficial, porque

> *"... etait tenu por un ouvrage important de metaphysique qui par ses thèses et ses explications sur la Cause Première, les états imateriels et leur activité, completait opportunément le douzième livre de Metaphysique d'Aristote"* (Elders, 422).

Assim, por exemplo, encontramos o LdC no famoso *Livro do Estudante* - reencontrado por Grabman no manuscrito de Barcelona -, feito por um mestre da Faculdade das Artes entre 1230 e 1240. Neste importante documento se diz que a Metafísica é estudada em três livros: a *Metafísica vetus,* a *Metafísica nova* e o LdC, de que se apresenta a seguinte descrição:

> *"et ibi agitur de substantiis divinis in quantum sunt principia essendi et influendi unam in alteram, secundum quos ibidem habetur quod omnis substantia superior influit in suum causatum"* (Saffrey, XIX).

Escrevendo a respeito do mesmo fato, a existência do *Livro do Estudante,* van Steenbergen faz a seguinte descrição que nos ajuda a melhor compreender o espírito e o objetivo deste documento:

> *"Ce devoué professeur s'est rendu compte des difficultés que les candidats aux grades académiques doivent surmonter por préparer leurs examens, etant donnée la diversité des matières et la variété des questions posées par le jury; il se propose donc de composer um* vademecum *du recipiendaire, où l'on*

> *trouvera exposés selon l'ordre des matières figurant au programma les questions que l'on pose le plus fréquemment aux examens et les réponses qu'il convient y donner. A cet effet il entreprend une description methodique de chacun des livres qui sont employés dans l'enseignement ...*" (1991,110).

Importante no percurso do LdC no mundo filosófico ocidental é a sua admissão oficial nos programas universitários, como consta da famosa *Carta de 19 de março de 1255*, regulamentando o estatuto da Faculdade das Artes de Paris: o texto do LdC deverá ser "lido", como outras obras de Aristóteles devem ser lidas, durante sete (07) semanas. Vale ressaltar que este é o ano em que, em Paris, Santo Tomás de Aquino leu e comentou as *Sentenças* e compôs o seu *De ente et essentia* (Torrell, 53 ss).

A reabilitação das obras de Aristóteles parece, em parte, ter tido a influência da Universidade de Oxford, onde desde o começo elas tiveram marcada presença. Isto se manifesta, por exemplo, em *Alexandre Neckann* que, entre outras obras de Aristóteles, como o *De Anima,* conhecia também o LdC (McEvoy, 25).

Quando a leitura das obras de Aristóteles foi proibida em Paris, Oxford ficou livre deste vexame e desenvolveu abertamente os estudos da Física e Metafísica aristotélica. Esta realidade se manifesta, entre outras, na obra de Roberto Grosseteste, em que Aristóteles ocupa um lugar importante (id. 52ss). Essa tradição nos faz compreender por que entre 1241 e 1245 Roger Bacon "leu" no seu curso a *Física* e *Metafísica* aristotélica, na Faculdade das Artes em Paris, da mesma forma que ele parece ter sido o primeiro a tomar o LdC como base de seu ensino.

Depois da "oficialização" da leitura do LdC, a obra conhece uma grande aceitação no meio filosófico, o que é atestado pela existência de mais de 100 códices com tradução latina (Pattin, 101), mais de 230 manuscritos (Taylor), enquanto mais de 20 autores medievais fazem ou referência à sua doutrina, ou publicam uma

série de questões a respeito, como é o caso de Adão de Bocfeld, o pseudo Henrique de Gand, Síger de Brabante, entre tantos outros [4].

A consagração veio com a famosa paráfrase de Alberto Magno: *De Causis et Processu universitatis a prima causa,* escrita depois de 1246-1247. Alberto atribui a obra, embora de certa forma ambígua, a Davi, o Judeu (vide em cima), em nenhum momento sugerindo o nome de Proclo como origem do LdC, o que atesta que o seu comentário foi composto antes do ano 1270.

Ninguém, porém, dedicou estudo mais penetrante e mais profundo ao LdC do que Tomás de Aquino, já no fim de seu segundo período de Paris, quando tinha em mãos a tradução da *Elementos Teológicos* de Proclo e depois que o livro Λ da *Metafísica* tornou-se o livro XII (Elders, 429). A grande descoberta de Tomás, que conheceu muito bem a obra – nos seus escritos refere-se mais de que 230 vezes ao LdC, de modo mais freqüente na sua fase mais jovem e menos na fase posterior, como por exemplo na *Suma contra os Gentios* -, é a dependência fundamental e essencial diante da obra de Proclo, dando desta forma uma contribuição definitiva à questão da sua autoridade intelectual, distanciando-se, assim, de todos que atribuíram a obra a Aristóteles, como também de Alberto Magno, seu preceptor, que proclamou Davi, o Judeu como autor.

Um levantamento dos manuscritos, apresentados por Pattin (1966, 101), nos manifesta, em termos de divulgação, do século XII até o século XV o seguinte quadro:

Século XIII:	65 manuscritos
Século XIV:	21 manuscritos
Século XIII – XIV:	12 manuscritos
Século XII – XIII:	01 manuscrito
Século XV:	01 manuscrito

[4] Henrique de Gand, por exemplo, formula 61 questões a respeito da maior parte das 31(32) proposições do LdC, que por ele é atribuído a al-Farabi. Cf. *Zwaenepoel, Les Questiones...,* Louvain, 1974.

O maior número dos manuscritos encontra-se em Paris, o que se explica pelo fato de o LdC ser uma espécie de livro de texto do universitário, e Paris a maior universidade daquele tempo.

O manuscrito que se encontra no Seminário Maior de Aosta, é o mais antigo, enquanto em Veneza se encontra o mais novo.

O LdC circulava, a julgar pelo lugar onde se encontram atualmente os manuscritos – o que só em parte pode ser aceito como critério -, nos seguintes países[5]:

Bélgica – encontram-se manuscritos em Bruges e Bruxelas;
Dinamarca – em Copenhague;
França – em Paris e outras 08 cidades;
Alemanha – na cidade de Mainz e Nürenberg.
Áustria – na cidade de Viena;
Inglaterra – em Oxford;
Itália – em Pádua e Veneza
Há muitos manuscritos na Biblioteca do Vaticano[6].

Outro fato que testemunha a divulgação, e aceitação, do LdC no mundo universitário do século XIII são os vários comentários escritos pelos filósofos/teólogos daquele século, além dos clássicos de Alberto Magno e Tomás de Aquino:

Rogério Bacon, primeira metade do século XIII;
Egídio Romano, fim do século XIII;

---

[5] Quando se fala em países, usamos a expressão "moderna", porque a maioria dos países mencionados ainda não existiam naquela época, como é, por exemplo, o caso de Bélgica e da Itália. Os manuscritos em poder de museus, bibliotecas, prefeituras etc., foram adquiridos de várias formas: doação, compra, entre outras, e não são necessariamente escritos no país em que se encontram. Por isso a nossa reserva.

[6] Só existe um exemplar em árabe, no ocidente: na Biblioteca da Universidade de Leiden, Holanda, datado de 1197, que serviu para a versão de Bardenhewer de 1882, obra de referência obrigatória.

Guilherme de Leus, fim do século XIII;
Henrique de Gand (contestado), segunda metade do século XIII;
Adão de Bocfeld, composto antes de 1247-1268;
Pedro d'Auvergne, metade do século XIV;
Comentário anônimo (em poder de Godefredo de Fontaines) do século XIII para o século XIV.

Pattin ainda menciona, sem indicar uma data, mas afirmando que são mais recentes do que os outros:

Johannes Wenck de Herrenberg;
Frater Simon;
Jacobus de Gostynina, o comentário mais recente: 1495-1505 e guardado em Cracóvia.

Quando consideramos que Tomás de Aquino "destruiu" a paternidade aristotélica do LdC, podemos entender que a autoridade deste livro entrou em declínio, depois da aceitação geral deste fato, o que aliás não aconteceu de imediato. Sem ter Aristóteles como bandeira e defensor, e com a proclamação pública da origem neoplatônica, ruiu a pretensão de fazer do LdC a teologia que faltava na *Metafísica* de Aristóteles.

O tempo por excelência do uso do LdC foi a segunda metade do século XIII, quando circulava como livro de texto para os universitários. Depois disso, desapareceu de forma lenta da circulação. Até que ponto os acontecimentos de 1277 ajudaram neste fato, não foi possível apurar em detalhes, mas não é leviano afirmar que algumas teses do LdC se aproximam de algumas teses condenadas pelo bispo Etienne Templier.

As acusações, sobretudo por parte dos franciscanos, contra Tomás de Aquino também devem ter contribuído, de alguma forma para tanto.

V

A ESTRUTURA DO LIVRO DAS CAUSAS

Ao contrário dos estudiosos modernos, os filósofos do século XIII não hesitaram em afirmar que o LdC possui uma sólida e bem desenhada estrutura. O próprio Tomás de Aquino é dessa opinião, como demonstra o seu famoso comentário.

Na sua Introdução ao *Comentário*, Saffrey (XXXVIII) apresenta este esquema, que Guagliardo apresenta como *Outlines,* enquanto Ceslai Pera apresenta o mesmo esquema, porém sem as subdivisões, como *Ordo Propositionum.*

Eis o esquema apresentada pelo Ceslai (LXVI):

Principium ad totum tractatum (Prop. I).
De primis causis rerum

A. De distinctione Causarum primarum:
   1.- Distinguit causas primas (prop. II-V)
   2.- Determinat de singulis (prop. VI-XV).

B. De comparatione Causarum ad invicem:
   1.- De dependentia inferiorum a superioribus (prop. XVI-XIX).
   2.- De influxu superiorum in inferiora (prop. XX-XXIII).
   3.- De receptione influxus ab inferioribus (prop. XXIV-XXXII).

De modo geral, os estudiosos concordam em achar este esquema - e ainda mais o de Saffrey com todas as suas divisões e subdivisões -, sistemático demais, e como tal não representando, de fato, a estrutura real do texto. Com alternativa "*on a proposé de regrouper les propositions selon l'argument auquel elles sont con-*

sacrées" (Ancona, 47). Desconsiderando, então, a ordem efetiva do texto, automaticamente manifestar-se-ia a ordem lógica. Isto é a mesma coisa que dizer que é necessário acabar com a ordem original, ou dizer que esta de fato inexiste.

Diante desta solução, considerada radical demais por grande parte dos autores, procura-se um compromisso – o que também não é fácil. Será possível encontrar determinados assuntos temáticos, que permitem que se respeite a ordem apresentada pela autor do LdC?

Cristina d'Ancona (48-49) apresenta alguns grupos deste tipo, como por exemplo as proposições 24/25 – 28/29, que são dedicadas às *αυτυποστατα*, isto é, às entidades que existem por sua própria força, grupo que corresponde ao setor E da *Elementos Teológicos* de Proclo, que incontestavelmente forma uma unidade de pensamento, de 11 teses, de que o autor do LdC usa cinco.

Da mesma forma podem ser encontrados outros grupos. Enumerá-los e analisá-los levaria longe demais, considerando o caráter introdutório do nosso estudo. Por isso, parece que a conclusão de Ancona (52) resume bem a questão:

> *"Il est donc possible de reconnaitre dans le* De Causis, *en dépit de son allure parfois fragmentaire et de ses redites, deux grandes parties qui ont une véritable unité thématique, situées l'une au début, l'autre à la fin de l'écrit. La première est consacrée à la présentation de la hierachie des principes suprasensibles, tandis que la seconde concerne les prérogatives de ces principes. L'auteur a voulu tirer de Proclus une série de thèses metaphysiques au sujet de la nature et de l'ordre des principes suprasensibles; et, étant sous l'influence de la tradition "plotinienne", il a fini par présenter un ordre suprasensible contenant seulement trois degrés, ordre dans lequel un rôle spécial de médiation universelle revient à l'Intellect".*

Nem desordem, nem uma rígida ordem esquemática, mas a apresentação de uma série de teses que nos apresentam a metafísica

neoplatônica, que a Idade Média, em parte já conhecia através do Pseudo-Dionísio, e que durante vários decênios se tornaram guia nas reflexões dos mestres e alunos da Faculdade das Artes, sobretudo de Paris.

VI

A FILOSOFIA DO LIVRO DAS CAUSAS

Por várias ocasiões manifestou-se o fato de que o LDC tem suas raízes na filosofia neoplatônica, e de maneira especial na tendência chamada "neoplatônica tardia", cujo expoente mais expressivo e importante é, sem dúvida, a figura de Proclo. Por isso, as grandes linhas filosóficas do documento em estudo devem ser entendidas neste contexto.

Por outro lado, temos que aceitar que a origem do LdC não é o neoplatônismo grego "puro" - mesmo em que pese a sua incontestável e manifesta dependência da obra procliana *Elementos Teológicos* -, mas o mundo religioso-filosófico árabe dos séculos 8 e 9. Procuravam os sábios árabes, com a ajuda da filosofia grega, que por razões históricas lhes foi transmitida na sua tendência neoplatônica, entender e interpretar o Livro, o *al-Quran*, em que o Islã expressa sua fé num Deus Uno, absolutamente Transcendente e Criador. Bebeu o profeta Maomé, para formular esta doutrina, da mesma fonte que os cristãos: o Antigo Testamente, talvez melhor dizendo, a Torah judaica.

A partir daí, várias perguntas começam a surgir: Qual é a filosofia do LdC? Em que pontos se aproxima e em quais difere e se distancia do Neoplatonismo, tanto de Plotino como de Proclo? Qual a razão ou quais as razões que explicam, a sua extraordinária influência e divulgação no auge do Medievo, o tempo das Universidades?

Tentar-se-á, nas linhas que se seguem, oferecer um rápido esboço de resposta a estes questionamentos, que foram tocados nas páginas anteriores, mas só de uma forma sumária e passageira, fato que impõe uma aproximação e compreensão mais pormenorizada.

1 O pensamento filosófico do LdC

A O lugar absoluto da Causa Primeira

Central no LdC está a tese em que se afirma, de forma absoluta, a existência de uma Causa Primeira – daí o nome *Livro das Causas* – que é o princípio, o começo, afinal a causa de tudo que existe, sem ela mesma ser causada por nada. Operando de modo hierárquico, a Causa Primeira dá o ser a tudo que existe, sem nenhuma exceção.

A Causa Primeira, por esta razão, é o Ser Puro, o Ser criador, numa palavra: é somente Ser. Ela e totalmente primeira, o que se expressa nos termos de que ela está antes de todas as causas, exercendo a sua influência de modo tão absoluto que esta perdura mesmo no caso de se acabarem as causas segundas, estando ela assim mais perto dos efeitos do que as próprias causas segundas.

Essa dependência, aliás, não atinge somente a existência, o ser, ela é extensiva também à essência e às faculdades de todas as coisas existentes. Na essência de tudo que existe, manifesta-se a essência original e originante, ao absoluto primeiro.

De forma inquestionável, então, é colocada a independência incondicional daquilo que é primeiro em tudo: a Causa Primeira, Bondade e Ser são mencionados de forma explicita como equivalentes e idênticos. Dela se afirma que é causa, que cria, de fato, tudo. Este "tudo" a que a Causa Primeira dá o ser, são:

- Os seres temporais, que são mutáveis
- As almas que são mutáveis e imutáveis
- As inteligências que são imutáveis.

Quanto mais perto se encontram as coisas da Causa Primeira, da fonte absoluta, luz inesgotável e principal[1], tanto mais

---

[1] A belíssima metáfora da luz encontra-se de forma elaborada nos escritos de Scoto Erígena, devedor do Pseudo-Dionísio, que pertence a corrente neoplatônica. Para uma metafísica da luz, cf. Grosseteste: "*Dio creo dal nulla, vale a dire senza preesistenza né di tempo o spazio né de alcuna*

elas participam do seu ser, e, conseqüentemente, tanto maior será também a causalidade que exercem. Aliás, a causalidade segunda, dependente da primeira, não é mais exercida quanto ao ser, cuja geração é privilégio absoluto da Causa Primeira, mas sim quanto às formas de atividade ou a participação nas "bondades" ou "perfeições". Assim sendo, as inteligências fazem as almas inteligir, as almas fazem as coisas se mover, sempre, porém, em razão da força (*virtus*) original da Causa Primeira, que nunca se separa do efeito, mesmo se desaparecer a causa segunda.

Nenhuma coisa existente, por isso, tem a explicação de sua existência e de sua essência em si mesma, com exceção da própria Causa Primeira, mas a encontra na realidade que lhe é imediatamente superior: Desta maneira podemos afirmar que:

- as atividades da alma estão na raiz das coisas que possuem corrupção e nascimento, e que conhecem, então a mudança e o movimento;
- as almas, por sua vez, conhecem por causa das inteligências que nelas infundem, ou causam, ou imprimem conhecimento;
- as inteligências, o ser criado, devem a sua existência à Causa Primeira.

Tudo isto representa uma perfeita ordem, em que não existem hiatos, mas em que tudo se apresenta como uma unidade orgânica, disposta em rígida ordem hierarquia. O Absoluto não vai de forma direta às coisas criadas, mas segue um caminho em que

---

materia un unico punto dal quale l'intero ordine fisico sarebbe dovuto derivare per estensione ed espansione. Quel primo punto senza dimensione era luce, era una e semplice e implicitamente conteneva la matéria nella sua forma luminosa"(McEvoy, 68ss).

"A criação, então, é a iluminação que desce de Deus, fonte eterna e inesgotável da faixa de luz que se difunde como uma cascata através de todos os graus de seres até chegar lá em baixo. Tudo que é, então, é luz" (Jan GJ. Ter Reegen, *Curso...*, II, 20); cf. também Fraile Iia, 327: "Todoas las criaturas reciben de Dios el ser-luz, y todas son a sua vez a manera de lámparas o espejos, que reflejan y manifestan el ser y la luz de Dios. Daí la idea de 'teofania'".

há uma clara organização de influências e "induções", numa importância e intensidade decrescente do Criador até o último ser criado.

Se o LdC afirma que a Causa Primeira é a fonte e origem de toda força existente, no sentido de que a superioridade de força advém às coisas criadas em função de sua unidade, somente quer expressar que esta força depende de sua proximidade à Causa Primeira, que é Inefável, Uno, Onipotente e antes da eternidade, e que esta força está mais expressamente presente naquilo que menos divisão apresenta.

Sendo, então, a origem e o princípio absoluto de tudo, a Causa Primeira "rege", isto é ordena, de forma soberana todas as coisas. A sua causalidade é única e se estende de forma igual sobre todas as coisas. Que há, de fato, diferenças entre as coisas existentes, não depende da Causa Primeira, que é absolutamente indivisa e igual, mas sim das próprias coisas causadas, que recebem as perfeições conforme a sua virtude ou potência, que é diferenciada e que segue, como já se afirmou, uma escalada hierárquica.

Quanto à Causa Primeira, o LdC lembra, em muito, a teologia negativa de que o Pseudo-Dionísio no seu livrro *De divinis Nominibus* dá uma belíssima descrição[2], seguindo nisso a tradição neoplatônica. O Ser Supremo, a Causa Primeira, só é conhecido por seus efeitos, porque em si, por sua essência, está acima e além de toda e qualquer descrição e intelecção. Uma vez que descrever alguma coisa requer que esta seja conhecida ou reconhecida, o que por sua vez exige certo grau de igualdade – e nada é igual à Causa Primeira -, tudo que possui ser recebe-o da Causa Primeira que por causa disso escapa ao conhecimento, porque não cai nem sob os sentidos, nem sob a imaginação, a razão, a inteligência ou a palavra: "ela não é, portanto, passível de ser dita"[3] (VI, 61). Deus, a

[2] Cf. por ex. cap. I, 588c: "*Ainsi donc, comme on l'a dit déjà à l'égard de la Déité suressentielle et secrète, il faut éviter toute parole,voire toute pensée témeraire, hors de ce que nous révèlent divinemente les Saintes Ecritures*". Para a teolgia negativa, cf. Carabine. *The Unknown God.* Louvain, 1995, p. 279-322.

[3] Outra tradução: "ela não é portanto descritível".

Causa Primeira, que é o Ser Absoluto, é, então, inefável *per causam, per effectum, per seipsum,* isto é, absolutamente, como lembra santo Tomás no seu comentário a respeito.

Além da inefabilidade, é afirmado o poder infinito da Causa Primeira. Isto se manifesta no fato de ela - além de ser a origem de todas as causas, como criador do ser - estar acima e antes da eternidade, também efeito de seu poder criativo, de sua absoluta prioridade sobre tudo e todos.

Da Causa Primeira ainda é proclamada a unidade "*de la façon la plus totale, il n'a pas de parties dont il dépendrait: il est sans composition... L'être divin est entièrement complet*" (Elders, 137). Desta forma se distingue totalmente das outras coisas, que de uma ou outra maneira são compostas, mesmo da forma mais sutil possível, como é o caso do ser/inteligência que apresenta a divisão finito-infinito ou conhecido-conhecedor, e que não dependem, exclusivamente, em tudo de si mesmas, mas de outros, conforme a já mencionada escada hierárquica.

B A inteligência

Imediatamente após a Causa Primeira, ser absoluto sem dependência alguma, vem a Inteligência, dependendo somente desta, ser simples e, enquanto tal, universal. É inferior à Causa Primeira, ser em completude, poder e bondade. Na inteligência há diversificação de formas, que podem ser mais universais ou menos universais, estando, porém, unidas, porque por causa da ausência de corrupção e movimento, não existe nem pode existir divisão ou separação, mas tão somente diversificação. Essa mesma ausência de corrupção, característica das coisas movidas pela alma, é a razão que dela se afirma ser "com a eternidade", expressando dessa maneira a sua dependência da Causa Primeira, que é antes da eternidade, mas também sua supremacia sobre a alma "no horizonte da eternidade" (II, 19-21).

Essa Inteligência, apresentada, também, como ser, é entendida como "ser participado" dos seres no primeiro grau da hierarquia das coisas criadas. Ela existe e é de modo inteligível que

existe, e não de modo sensível; por isso mesmo é simples, até "não há nada mais simples que ele" (IV,42), o ser, somente múltiplo pelo dicômio finito-infinito. A inteligência cria as inteligências segundas, origens das almas[4].

Da Inteligência afirma-se, entre outras coisas, que ela é uma substância que não se divide, como já mencionada. Por causa disso não é no tempo, mas *com* a eternidade, elevando-se acima de toda e qualquer corporalidade. Conseqüentemente é capaz de voltar sobre si mesma. Sabe-se que, no neoplatonismo e especialmente no neoplatonismo de Proclo, este voltar sobre si mesmo constitui um dos pensamentos mais característicos. Aqui no LdC ele mantém toda a força que lhe é atribuída por Proclo: "pela volta à sua inteligência" ela não se torna coextensiva à coisa extensa, permanecendo sim forma de onde nada se espalha, mas que imprime a sua perfeição nos seres que lhe são submissos. A mesma realidade se expressa de uma outra forma, quando o LdC diz que a inteligência conhece a sua própria essência, isto é, o que ela é e significa na grande hierarquia do ser.

Desta maneira pode-se dizer que ela, na sua essência, é una e indivisível, mas que se torna múltipla por causa das perfeições. Convém-lhe, assim explica o autor do LdC, este atributo, porque ela é criada pela Causa Primeira e ocupa o primeiro lugar no todo criado. Isto explica, também, o seu modo de conhecer: ela conhece como causa segunda, e não como primeira, tudo que lhe segue; mas o que está acima dela, também é conhecido por ela, não em si, mas como fonte de suas perfeições, origem de seu ser. Quando o LdC fala que a Causa Primeira cria as coisas por seu intermediário, a inteligência, (III,32, VIII,87), essa afirmação não deve ser entendida no sentido como se ela contivesse as coisas como seres por ela criados. Só e exclusivamente a Causa Primeira cria, a inteligência contém as coisas como efeitos e os governa como seres em que imprime as perfeições que recebe da Causa Primeira.

---

[4] Quais são exatamente estas inteligências segundas, origens das almas? Não é claro, mas uma coisa parece certa, não podemos interpretá-las como os planetas ou os astros.

A inteligência, ainda, é repleta de formas (IX). O que quer dizer que ela conhece *a priori* tudo, diferente da inteligência humana que é – no dizer de Santo Tomás ao comentar este trecho, uma *tabula rasa*, recebendo as formas através dos sentidos. Conhecer é, desta forma, de fato um voltar-se sobre si mesmo, olhar para dentro de si, onde todas as formas existem, umas mais, outras menos universais, dependendo de sua proximidade ou distância da Causa Primeira. As formas universais são em número menor, mas maiores em força. As menos universais são em número maior, mas menores em força. As menos universais são afetadas pela divisão e pela separação, conseqüentemente são mais fracas e em maior número.

O conhecimento que é em si mesmo, significa para a inteligência, ainda, que ela está inexoravelmente fora de termos de mudança e destruição, pensando as coisas perpétuas, quer dizer, as essências das coisas que são imutáveis e indestrutíveis.

Torna-se, então, evidente que a inteligência, voltando-se sobre si mesma, não precisa de intermediários para conhecer as coisas: ela as conhece todas, sem exceção, na sua essência; contemplando esta, vê tudo que é criado, seguindo o grande princípio do LdC: o efeito está na causa e a causa no efeito; quanto mais perfeita a causa - ou estando mais perto da Causa Primeira –, tanto mais perfeito o conhecimento.

C A Alma

Da Inteligência nasce a alma, apresentada como "nobre" enquanto alma suprema no universo, exercendo uma causalidade cósmica[5], participando da inteligência divina que lhe é imediatamente superior.

É a distância ou a proximidade à Causa Primeira que determina as operações inerentes a essa causalidade e que faz o autor

[5] Talvez uma expressão ambígua; cf., por exemplo, as filosofias de Platão e de Aristóteles que consideram os astros como seres animados superiores, quer dizer "nobres".

do LdC falar de almas superiores e inferiores, da mesma forma que o fez quando apresentou as inteligências.

A alma é depois da eternidade e acima do tempo, criada, então, e dependente tanto da Causa Primeira como da Inteligência, de que recebe respectivamente o ser e as perfeições.

A sua dependência faz com que

> *"...cette âme a une triple opération: une causalité universelle (sous la direction de la Cause Prémière) à l'égard du monde; une activité intellectuelle, qu'elle reçoit de l'intellect que appartient à un ordre plus haut; en troisième lieu, une opération par laquelle elle meut le monde"* (Elders, 432).

O LdC expressa esse dependência afirmando que a alma é imagem de um poder superior, que lhe advém da Causa Primeira através da inteligência.

Sendo inferior a esta, não possui as mesmas características e/ou operações. Sua relação com as coisas que estão debaixo dela, é de "movimento": a alma ao movimentar as coisas que estão abaixo dela, dá-lhes vida e as ordena na sua ação. Ela mesma não é, entretanto, movida por coisas que lhe são externas.

As almas superiores, no LdC mencionadas, parecem indicar as almas dos corpos celestiais de que dependeriam os seres humanos, que seriam almas inferiores. Porém, é difícil afirmar, com clareza, se esta é a intenção do autor, visto que a alma humana, pela sua participação na inteligência, dificilmente pode ser caracterizada como "segunda", num sentido de "menos valor"[6].

É particular a posição da alma enquanto nela estão as coisas sensíveis, como também as coisas inteligíveis, embora de for-

---

[6] É interessante ver a opinião de certos filósofos árabes, como por exemplo Ibn Sina a respeito da influência dos corpos celestes no mundo, inclusive nos homens. Cf. neste contexto, também, o interessante artigo de Stefan Swiezwaski "La pensée philosophique du moyen âge tradif face au problème de la libération de l'homme". In: C. Wenin (org.). *L'Homme et son univers au Moyen Âge.* Louvain-la Neuve, 1986.

ma diferente, dependendo do fato se é considerada a sua prioridade ou o seu vir depois. Por isso, o LdC afirma a exemplaridade da alma em relação às coisas sensíveis, porque é a ela que passa as suas perfeições.

Ainda quanto à alma, o autor do LdC apresenta a tese que ela, ao menos a alma superior, se automovimenta. Com isto quer dizer que ela não necessita de ser movimentada por coisas que lhe são exteriores, e que, conseqüentemente, ela própria move o que existe fora dela: as almas superiores movem as almas mais baixas, destarte é para baixo que se dirigem as suas atividades, enquanto para conhecer é necessário se dirigir ao que está acima delas, a inteligência.

Entende-se, a partir destas colocações, que o mundo concreto não é explicável em si mesmo, nem pode ser eterno: a eternidade absoluta é o próprio ser, a Causa Primeira, melhor dizendo ela é

> "*... acima e antes da eternidade; e eterna é a inteligência, enquanto as coisas existem nela sem divisão, conhecidas em si mesmas; a alma, mais baixa no horizonte da eternidade e acima do tempo*" (II, 22).

porque conhece não por si mesma, mas por impressões. Tudo no mundo explica-se pela alma, e esta, como causa segunda e ser secundário, depende da inteligência, e esta, por sua vez, da Causa Primeira.

Começa a ser delineada aqui, então, a grande ordem hierárquica[7] do ser que tem a sua fundamentação na idéia da participação dos seres no Ser Supremo.

---

[7] Aqui, mais uma vez, encontramos um ponto forte de encontro com o Pseudo-Dionísio, cuja inspiração, como do LdC, é neoplatônica, embora tenha seguido, com certeza, um outro caminho de desenvolvimento. Lembremos as suas obras: a *Hierarquia Celeste* e a *Hierarquia Eclesiástica*, a respeito da ordem, que tão fortemente influenciaram a Idade Média.

Concluindo, pode-se, dizer

> *"All goodnesses or perfections that the things of the world possess are infusions from the realm of higher causes, which, because they are eternal, are more truly in being than the temporal things which receive and share these perfections from them. All the various orders of being, by reason of cause-effect relations, touch one upon the other, leaving no gaps between them"* (Guagliardo, XVI).

2 A razão da grande influência exercida por esta filosofia

Já aludimos ao fato de que o LdC circulou no início do século XIII sob o nome de *O Livro da Suprema Bondade,* atribuído a *Aristóteles,* fato que só foi superado, de forma inequívoca, pelo comentário de Tomás de Aquino ao descobrir a profunda dependência do LdC da *Elementos Teológicos* de Proclo.

Nesta época, o século XIII, a filosofia de Aristóteles, num processo lento mas constante, torna-se cada vez mais presente e importante no mundo ocidental, devido a um melhor conhecimento das obras dele; aos poucos constitui-se o grande referencial para o ensino filosófico, não obstante as constantes reservas por parte de setores hirárquicos da Igreja, que, porém, não conseguem sustar uma difusão e aceitação cada vez maior dos pensamentos do *Filósofo*[8].

Parece que a alocação do nome de Aristóteles ao LdC significa a expressão de um desejo que pode ser explicitado da seguinte forma: encontrar uma teologia que funcione como uma verdadeira complementação e explicação daquilo que está escrito no livro Λ da *Metafísica* de Aristóteles, que trata, entre outras coisas, da criação e da dependência das coisas sensíveis. Neste sentido é

[8] Cf. as subseqüentes condenações: 1210, 1215, 1231 e, ainda, em 1263. Para maiores informações: F. van Steenbergen. *La Philosophie au XIIIième siècle.* Louvain, 1991.

possível afirmar que a lei da primazia causal do Uno que governa, pensamento central do LdC, pode ser aplicada a um primeiro princípio que possui este mesmo caráter e que consta da teologia aristotélica do referido livro Λ e que além disso é exigida pela fé. Neste caso, a causalidade de Deus age, então, ao mesmo tempo como o Uno neoplatônico, onipresente por sua irradiação, e como o ΝΟΥΣ divino da metafísica aristotélica.

É incontestável que o livro Λ na questão da criação fica sem definição: o ΝΟΥΣ é causa, mas não se estabelece uma relação de dependência entre ele e as coisas criadas, a causalidade se apresenta então – assim ao menos aparece – como meramente *final*, sem ser eficiente. Afirma-se que relação existente entre o criador e as criaturas seria como aquela que há no caso do amor, entre o amante e o amado, ou do desejo, entre o desejante e o desejado: existente, mas não sensível ou concretamente indicável ou palpável:

> *"... como pode qualquer coisa causar o movimento sem ser movida? A produção física do movimento implica o contato mútuo entre o motor imóvel e o movido e, conseqüentemente, uma reação do movido sobre o motor. O motor imóvel deve, então, causar o movimento de um modo não-físico por ser um objeto de desejo"* (Ross, 186).

Desta maneira torna-se difícil pensar Deus, o primeiro princípio de Aristóteles, como o Criador do mundo.

Como diz, ainda, Ross no mesmo comentário sobre a *Metafísica* de Aristóteles:

> *"Deus possui um conhecimento que não é do universo, e exerce sobre o universo uma influência que dificilmente pode ser encarada como uma atividade..."* (189).

Aristóteles não possui nenhuma teoria, quer da criação divina, quer da providência divina. Deus tem como objeto do seu co-

nhecimento Ele próprio: Ele somente pensa a si mesmo. Nesta perspectiva, entende-se, ele não é gerado, é eterno; mas pelo fato de que não pensa nada fora de si mesmo, deve-se excluir a criação do mundo por ele.

Assim fica estabelecido que o primeiro princípio, ou Primeiro Motor, tem apenas uma atividade mental, que "nada tem a ver com o corpo, a saber, o conhecimento" (id. 187), apenas aquela espécie de conhecimento

> "*que não envolve nenhum processo, nenhuma transição de premissas a uma conclusão, mas sendo, isso sim, direto e intuitivo. O primeiro motor não é apenas forma e atualidade, mas vida e espírito, e o termo Deus, por nós ainda não encontrado, começa a ser por si aplicado*" (id. 188).

A afirmação do Uno como cume do universo, Causa Única e Universal, Primeira, porque tudo precisa dela, está em perfeita harmonia e consonância com a afirmação aristotélica do Primeiro Motor. Além disso, a explicação apresentada, isto é, o processo da dependência de todas as coisas do primeiro princípio, se confirma pela teoria da potência causal do primeiro princípio, maior do que toda e qualquer causa secundária. Tanto o ser como a essência das coisas, tudo que está fora da Causa Primeira, depende de uma forma absoluta e incondicional dessa Causa. Tudo recebe

> "*... l'action causale sicut a radiante. Et à leur tour ils transmettent les rayons provenant d'en haut sur tout ce Qui se trouve au dessous d'eux, à la façon des miroirs*" (D'Ancona, 8).

A isso deve ser acrescentado o lugar do intelecto no processo da criação das coisas. Somando estes três elementos centrais e essenciais do LdC, forma-se um quadro que explica e ilumina de uma maneira sugestiva a doutrina contida no livro Λ da *Metafísica* de Aristóteles, e oferece à filosofia da Idade Média uma doutrina convincente, explicando o fato da criação e o tipo de dependência

que dela decorre. Além disso, esta explicação é perfeitamente aceitável para os filósofos cristãos, porque o seu caráter monoteísta e criacionista está em conformidade com os dados da Revelação.

3 O carater próprio da filosofia do LdC ou a sua originalidade

A estrutura neoplatônica do pensamento contido no LdC não pode ser contestada: ela é clara e além de qualquer contestação. A influência plotiniana manifesta-se, antes de tudo, na estrutura triádica que está na base de todo o pensamento desenvolvido no LdC: Causa Primeira – Inteligência – Alma.

O pensamento procliano, por sua vez, está presente na adoção do esquema, sobretudo aquele presente na segunda parte da *Elementos Teológicos,* como também, e talvez principalmente, na utilização do processo circular: permanência – processão – volta ou conversão. Além disso, encontra-se o ideário de Proclo na afirmação que tudo está em tudo, seja como causa, seja como participação.

Essa constatação leva a uma pergunta inevitável: estamos diante de uma mera adaptação ou de uma leitura neoplatônica de uma tese aristotélica não muito clara ou explícita, ou devemos optar pela presença de uma posição original e pessoal do autor do LdC?

Descobrem três elementos específicos e orginais no LdC, que provavelmente tem sua origem na leitura arábica da *Elementos Teológicos,* e da famosa paráfrase das Enéadas de Plotino.

A primeira das afirmações próprias do LdC – e da sua fonte – tem sua razão de ser, sem dúvida, no monoteísmo, característico tanto do islamismo como do cristinianismo: o primeiro princípio cria, ou, o Uno original plotiniano e procliano torna-se o Deus Criador[9], absoluto e incondicional de todas as coisas, um

---

[9] Não conseguimos, até agora – não obstante as argumentações profundas e brilhantes do professor R. Ullmann, “Plotino e o retorno ao Uno”. *Veritas,* 41, 1966, aceitar a opinião que Plotino fala de uma criação e não de uma processão.

Deus inteligente, todo poderoso que exerce uma providência universal. O Criador não somente do Intelecto ou da Inteligência, a primeira criatura, mas também da Alma, tanto a "nobre", como de todas as secundárias ou menos importantes, e de todas as coisas existentes. Sendo a sua causalidade absoluta e única, o primeiro princípio torna-se, então, providência, isto é, o governo de tudo que existe. O LdC elimina, desta maneira, toda a esfera de intermediários que Proclo introduziu entre o Absoluto e a Inteligência, as Énadas, que são identificáveis com o panteão do mundo grego, "*dont le rôle est justement d'expliquer comment l'unité engendre la multiplicité noétique*" (D'Ancona, 122). Em afirmar, categoricamente, a criação, desaparece qualquer possibilidade de pensamento em processão ou emanção, tão característica para o pensamento neoplatônico, tanto de Plotino como de Proclo.

Ao afirmar a criação, que deve ser entendida no sentido estrito de produzir *ex nihilo*, por parte da Causa Primeira, o LdC se distancia, então, tanto de Plotino como de Proclo, porque faz do Primeiro Princípio o Ser Puro, que é causa de todos os seres e, enquanto tal, de todos eles diferente e transcendente.

Quando o LdC fala que "a primeira das coisas criadas é o ser" (IV, 37) deixa bem claro que o ser de que se fala é o ser participado dos seres no primeiro grau da hierarquia das coisas criadas, uma vez que "antes dele não existe outra coisa criada" (id). A Causa Primeira, absoluta e transcendente, é o próprio Ser, o Ser Absoluto.

É interessante ler como Cristina D'Ancona Costa apresenta esta fato e como ela torna claro que a mudança da perspectiva neoplatônica original de processão em criação favoreceu e, em grande parte, explica a aceitação do LdC pelos pensadores do século XIII[10].

A tese neoplatônica que afirma que a simpliciadade do Primeiro Princípio, do Uno, e sua distancia do efeito peculiar significam uma causalidade maior, é apresentada no LdC como a lei que diferencia a criação de qualquer outro tipo de causalidade. Todo

[10] *Recherches sur le Liber de Causis*, p. 73ss.

princípio, toda causa funciona dentro da grande e universal causalidade primeira, origem e razão de ser de tudo; as causas funcionam porque recebem a sua potência da Causa Primeira, no ato de sua criação.

Outra tese, presente no pensamento dos neoplatônicos, aquela que afirma o princípio continuar imutável ao produzir os seus efeitos, torna-se para o autor do LdC a lei que faz Deus criar de uma só vez – e sem se alterar em nada – o ser de todas as coisas, enquanto está acima de toda e qualquer perfeição, numa transcendência absoluta que garante a sua imutabilidade e distância infinita.

E, finalmente, a transcendência do Primeiro Princípio sobre seus efeitos, e ao mesmo tempo a sua presença neles, torna-se o modelo para conceber a onipresença de Deus no universo criado, não pela sua natureza, que é e fica transcendente, mas pela influência universal ou causalidade, e pela providência (D'Ancona, 179).

O Intelecto ou a Inteligência, então, não deve ser considerado, como em Plotino e Proclo, idêntico ao ser, origem e razão de todo ser, se manifestando na escala dos diferentes entes existentes. O Uno, a Causa Primeira e Absoluta, é para o autor do LdC o próprio Ser, ou o "ser que antes de toda a eternidade" (II,19), dependendo dele a Inteligência que é apresentada como "com a eternidade" (id), enquanto a Alma é após a eternidade e acima do tempo.

O Intelecto é na opinião de Proclo o intermediário pelo qual a Alma, e através dela todo o resto das coisas criadas, revela a sua existência, e se torna um "informador", aquele que dá aos seres concretos as "formas" ou "perfeições", que recebeu do Primeiro Princípio. Assim sendo, não cria, nem as coisas são criadas por seu intermédio: o único que cria é a Causa Primeira, é Deus, que é absolutamente transcendente e desta forma está no início de tudo como Criador. Não possui, ao contrário da Inteligência e da Alma, universalidade, porque ele é o próprio Ser de que tudo depende.

Sendo o Uno a Causa das causas, sublinha-se então a absoluta soberania de Deus, Criador de tudo, cujo

> *"... puissance se transmet tout d'abord à l'Intellect, à l'âme universelle; a partir de l'Intellect, et à travers la médiation de l'âme, cette puissance se*

> *transmet à la nature; à partir de l'âme, et à travers la mediation de la nature, elle atteint, finalement les choses engendrables e corruptibles"* (D'Ancona, 103).

Há, então uma única causa de todas as causas; é a partir dela que todas as segundas causas possuem a sua força, da Inteligência até à natureza. Nada será e poderá ser feito fora do contexto, do círculo da ação da Primeira Causa [11].

Podemos concluir, afirmando que a grande originalidade, que é ao mesmo momento a razão de sua aceitação no contexto teológico-filosófico do século XIII, é a idéia da criação por Deus de tudo que existe, verdade apresentada com as concepções aristotélicas e platônicas a respeito do ΝΟΥΣ e do Uno.

[11] Para um aprofundamento maior da questão da origem desta parte texto do LdC e de suas ligações com outros documentos neoplatônicos, cf. D'Ancona, 108/109.

PARTE IIª

TEXTO LATINO E VERSÃO PORTUGUESA

A tradução apresentada em seguida é baseada na edição crítica de Adriaan Pattin, *Le Liber de Causis, édition établie à l'aide de 90 ms avec introduction e notes* (*TvFil* 28 (1966) p. 90-203 e da edição de Pierre Magnard, et alii. *La Demeure de l'être. Autour d'un anonyme*. Paris, Vrin, 1990; e da tradução com introdução de Dennis J. Brand, *The Book of Causes*. Milwaukee, M.U.P., 1981.

Foi consultada, também, *Sancti Thomae de Aquino super Librum de Causis Expositio*, tanto a edição de H.D. Saffrey, Fribourg 1954, (e sua tradução em inglês de Vincent Guagliard, et alii, Cath. Univ. of Am. Press, Washington, DC, 1995) como a de Ceslai Pera, Taurini, Marietti, 1955.

Alertamos que a tradução portuguesa não constitui uma edição crítica, mas uma tentativa criteriosa de apresentar um texto legível e fiel à sua origem, capaz de revelar o lugar de destaque que o LdC mereceu na história da filosofia, mormente do século XIII.

PROPOSIÇÃO I

l. Toda causa primeira influencia mais o seu efeito do que a causa universal segunda.

2. Por isso, quando a causa universal segunda retira a sua força de alguma coisa, a causa universal primeira não a retira desta.

3. A razão disso está no fato de a causa universal primeira agir sobre o efeito da causa segunda, antes mesmo que sobre ela venha a agir a causa universal segunda que a acompanha.

4. Quando, então, a causa segunda, que acompanha o efeito, age, sua ação não escapa à causa primeira que está acima dela.

5. E quando a causa segunda, que segue o efeito, fica dele separada, a causa primeira, que está acima da causa segunda, não é separada dele, porque é a sua causa.

6. Ilustramos isto, então, pelo exemplo do ser, do vivo e do homem.

7. Assim ocorre, porque convêm que a coisa seja em primeiro lugar ser, em seguida vivo e, finalmente, homem.

8. O vivo, então, é a causa próxima do homem; o ser, a causa longínqua.

9. O ser é, então, mais fortemente causa do homem do que o vivo, porque ele é causa do vivo, que é causa do homem.

10. Da mesma forma, quando se afirma a racionalidade como causa do homem, o ser é causa do homem mais expressivamente do que a racionalidade, porque ele é causa da causa dessa.

CAPITULUM PRIMUM

1. Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda.

2. Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab eo.

3. Quod est quia causa universalis prima agit in causatum causae secundae, antequam agat in ipsum causa universalis secunda quae sequitur ipsum.

4. Cum ergo removet causa secunda quae sequitur causatum, non excusat ipsius actio a causa prima quae est supra ipsam.

5. Et quando separatur causa secunda a causato, quae sequitur ipsum, non separatur ab eo prima quae est supra ipsam, quoniam est causa ei.

6. Et nos quidem exemplificamus illud per esse et vivum et hominem.

7. Quod est quia oportet ut sit res esse in primis, deinde vivum, postea homo.

8. Vivum ergo esta causa hominis propinqua; et esse, causa eius longinqua.

9. Esse ergo vehementius est causa homini quam vivum, quoniam est causa vivo quod est causa homini.

10. Et similiter, quando ponis rationalitatem causam hominis, est esse vehementius causa homini quam rationalitas, quoniam est causa causae eius.

11. E a prova daquilo que se disse é que, quando se retira do homem o poder racional, não há mais um homem, mas um ser vivo, respirando e sensível. E quando se lhe tirar o vivo, não sobra mais o vivo, mas resta o ser, porque não lhe é retirado o ser, mas o vivo, porque a causa não é eliminada em razão da retirada do seu efeito; o homem continua, então, um ser. Quando, pois, um indivíduo não é um homem, é um animal, quando não é um animal, é tão somente um ser.

12. Agora, então, está bem claro que a causa primeira longínqua é mais envolvente e mais vigorosamente causa da coisa do que a causa próxima.

13. Por esta razão, a operação da causa longínqua se liga mais fortemente à coisa do que a operação da causa próxima. Isto somente é assim porque a coisa em primeira instância sofre a influência da causa longínqua; só em seguida sofre uma força que é subordinada à primeira.

14. E a causa primeira ajuda a causa segunda na sua operação, porque toda ação que a causa segunda realiza, a causa primeira também a realiza; e ela o faz até de uma outra forma, mais nobre e mais sublime.

15. E quando a causa segunda é retirada de seu efeito, a causa primeira não é retirada, porque ela adere à coisa mais envolvente e fortemente do que a causa próxima.

16. E o efeito não está ligado à causa segunda, senão pela força da causa primeira.

17. A razão disso é o fato que quando a causa segunda produz uma coisa, a causa primeira, que está acima dela, exerce influência sobre esta coisa por sua própria força. Por isso, adere com uma aderência mais forte à coisa, e a conserva.

11. Et illius quidem signum est quod quando tu removes virtutem rationalem ab homine, non remanet homo et remanet vivum spirans sensibile. Et quando removes ab eo vivum, non remanet vivum sed remanet esse, quoniam esse non removetur ab eo, sed removetur vivum, quoniam causa non removetur per remotionem causati sui, remanet ergo homo esse. Cum ergo individuum non est homo, est animal, et si non est animal, est esse tantum.

12. Iam igitur manifestum est et planum quod causa prima longinqua est plus comprehendens et vehementius causa rei quam causa propinqua.

13. Et propter illud fit eius operatio vehementioris adhaerentiae cum re quam operatio causae propinquae. Et hoc quidem non fit secundum hoc nisi quia res in primis non patitur nisi a virtute lonqingua; deinde patitur secundo a virtute quae est sub prima.

14. Et causa prima adiuvat secundam causam super operationem suam, quoniam omnem operationem quam causa efficit secunda, et prima etiam causa efficit; verumtamen efficit eam per modum alium, altiorem et sublimiorem.

15. Et quando removetur causa secunda a causato suo, non removetur ab eo causa prima, quoniam causa prima est maioris et vehementioris adhaerentiae cum re quam causa propinqua.

16. Et non figitur causatum causae secundae nisi per virtutem causae primae.

17. Quod est quia causa segunda quando facit rem, influit causa prima quae est supra eam super illam rem de virtute sua, quare adhaeret ei adhaerentia vehementi et servat eam.

18. Por isso agora está claro e distinto que a causa longínqua é mais fortemente causa da coisa do que a causa próxima, que a acompanha e que ela derrama sobre esta coisa a sua força e a conserva, que ela não se separa da coisa quando a causa segunda assim o fizer, mas que antes nela permanece e a ela adere com uma aderência forte, como mostramos e expomos.

PROPOSIÇÃO II

19. Todo ser superior é ou acima da eternidade e antes dela, ou com ela, ou depois dela e acima do tempo.

20. O ser que é antes da eternidade é a causa primeira, porque é a causa da eternidade.

21. Mas o ser que é com a eternidade é a inteligência, porque ela é um ser secundário de modo uniforme*, em conseqüência disso nem sofre nem é destruído.

* "De maneira unitária": o texto latino diz, "*secundum habitudinem*", o que significa "*eodem modo et uniformiter*", cuja tradução literal é "do mesmo modo e uniformemente" (Pattin, 138).

22. O ser que é depois da eternidade e acima do tempo, é a alma, porque ela é a mais baixa no horizonte da eternidade e acima do tempo.

23. Isto indica que a causa primeira é antes da própria eternidade, o que significa que nela o ser é adquirido.

24. Digo que toda eternidade é ser enquanto que todo ser não é eternidade. O ser, então, é mais comum do que a eternidade. E a causa primeira está acima da eternidade, porque a eternidade é seu efeito.

18. Iam ergo manifestum est et planum quod causa longinqua est vehementius causa rei quam causa propinqua quae sequitur eam, et quod ipsa influit virtutem suam super eam et servat eam, et non separatur ab ea separatione suae causae propinquae, immo remanet in ea et adhaeret ei adhaerentia vehementi, secundum quod ostendimus et exposuimus.

CAPITULUM SECUNDUM

19. Omne esse superius aut est superius eternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus.

20. Esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei.

21. Sed esse quod est cum aeternitate est inteligentia quoniam est esse secundum, secundum habitudinem unam, unde et non patitur neque destruitur.

22. Esse vero quod est post aeternitatem est supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus.

23. Et significatio quod causa prima est ante aeternitatem ipsam, est quod esse in ipsa est acquisitum.

24. Et dico quod omnis aeternitas est esse, sed non omne esse est aeternitas. Ergo esse est plus commune quam aeternitas. Et causa prima est supra aeternitatem, quoniam aeternitas est causatum ipsius.

25. A inteligência é conjunta ou igual à eternidade, porque lhe é coextensiva, e ela não conhece alteração, nem destruição.

26. E a alma esta ligada à eternidade de modo inferior, porque ela é mais susceptível do que a inteligência para receber uma impressão, e ela está acima do tempo, porque é a sua causa.

PROPOSIÇÃO III

27. Toda alma nobre tem três operações; porque há nas suas operações uma animada*, uma intelectual e uma operação divina.

* O texto latino diz aqui "...*animalis*"; Pattin adverte, referindo-se tanto a Alberto Magno como a Gundissalino: "*operatio animalis ab anima et non ab animali dicta, animalis enim motus est ille qui ab anima fit, sicut natu ralis a natura*" (138). A versão francesa de *Pierre Magnard* usa "*ani mant*" (43). Optamos pela palavra "animado".

28. Sua operação é divina porque ela dispõe a natureza pela força que possui em virtude da causa primeira.

29. Sua operação é intelectual porque ela mesma conhece as coisas pela força da inteligência que está nela.

30. A sua operação é animada, porque move o corpo primeiro e todos os corpos naturais, porque ela é a causa do movimento dos corpos e a causa da operação da natureza.

31. E a alma somente efetua essas operações porque ela mesma é imagem do poder superior.

32. Isto é assim porque a causa primeira criou o ser da alma e por causa disso a alma, feita desta maneira, efetua a operação divina por intermédio da inteligência.

25. Et intelligentia apponitur vel parificatur aeternitati, quoniam extenditur cum ea; et non alteratur neque destruitur.

26. Et anima annexa est cum aeternitate inferius, quoniam est susceptibilior impressionis quam intelligentia, et est supra tempus, quoniam est causa temporis.

CAPITULUM TERTIUM

27. Omnis anima nobilis tres habet operationes; nam ex operationibus eius est operatio animalis et operatio intellectibilis et operatio divina.

28. Operatio autem divina est quoniam ipsa praeparat naturam cum virtute quae est in ipsa a causa prima.

29. Eius autem operatio intellectibilis est quoniam ipsa scit res per virtutem intelligentiae quae est in ipsa.

30. Operatio autem eius animalis est quoniam ipsa movet corpus primum et omnia corpora naturalia, quoniam ipsa est causa motus corporum et causa operationis naturae.

31. Et non efficit anima has operationes nisi qouniam ipsa est exemplum superior virtutis.

32. Quod est quia causa prima creavit esse animae mediante intelligentia, et propter illud facta est anima efficiens operationem divinam.

33. Depois, então, que a causa primeira criou o ser da alma, a colocou como um estrado para a inteligência sobre o qual esta possa efetuar suas operações.

34. Por essa razão, pois, a alma, que possui intelecto, realiza uma operação intelectual. E porque a alma recebe uma impressão da inteligência, ela é de uma operação inferior àquela da inteligência, porque se imprime em algo que está abaixo dela.

35. As coisas procedem desta maneira porque a alma não se imprime nas coisas senão pelo movimento, a saber, o que está abaixo dela somente recebe sua operação se ela se movimentar. Por esta razão, então, a alma move os corpos. Isto é, em realidade, uma propriedade da alma: vivificar os corpos quando exerce sobre elas a sua própria força e os conduz diretamente a uma operação reta.

36. Agora, então, está claro, conforme demonstramos, que a alma possui três operações, porque ela tem três forças: a força divina, a força intelectual e a força que pertence à sua essência, como expomos e demonstramos.

PROPOSIÇÃO IV

37. **A primeira das coisas criadas é o ser e antes dele não existe outra coisa criada.**

38. A razão disso é o fato que o ser está acima da sensibilidade, acima da alma e acima da inteligência, e que depois da causa primeira não há nada que seja mais amplo e criado antes do que ele.

39. Por este motivo, ele foi feito superior a todas as coisas criadas e mais fortemente unido.

33. Postquam ergo creavit causa prima esse animae, posuit eam sicut stramentum intelligentiae in quod efficiat operationes suas.

34. Propter illud ergo anima intellectibilis efficit operationem intelectibilem. Et quia anima suscipit impressionem intelligentiae, facta est inferioris operationis quam ipsa in impressione sua in id quod est sub ipsa.

35. Quod est quia ipsa non imprimit in res nisi per motum, scilicet quia non recipit quod est sub ea operationem eius nisi ipsa moveat ipsum. Propter hanc ergo causam fit quod anima movet corpora; de proprietate namque animae est ut vivificet corpora quando influit super ea virtutem suam et directe producit ea ad operationem rectam.

36. Manifestum est igitur nunc quod anima habet tres operationes, quoniam habet virtutes tres: scilicet virtutem divinam et virtutem intelligibilem et virtutem eius essentiae, secundum quod narravimus et ostendimus.

CAPITULUM QUARTUM

37. Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud.

38. Quod est quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam, et non est post causam primam latius neque plus causatum ipso.

39. Propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et vehementius unitum.

40. E foi feito desta maneira somente em razão de sua proximidade ao ser puro e ao Uno verdadeiro, em que, de forma nenhuma, existe pluralidade.

41. Ainda que o ser criado seja um, ele é também múltiplo, a saber porque recebe a multiplicidade.

42. Ele, em verdade, não é feito múltiplo senão pelo fato de ser composto de finito e infinito, mesmo sendo simples e não havendo entre as coisas criadas, nada mais simples do que ele.

43. Disso resulta que tudo que dele segue a causa primeira é *àchili*, isto é inteligência, completa e a última em poder e outras perfeições.

44. As formas inteligíveis são nele mais ampla e expressamente universais. E a parte dele que é mais baixa, é igualmente inteligência, mas é uma inteligência que lhe é inferior em completude, poder e bondades. E as formas inteligíveis nela não são tão envolventes como aquelas que estão na própria inteligência. O ser criado primeiro, pois, é todo inteiro inteligência, mas nele a inteligência é diversificada da maneira que dissemos.

45. E porque a inteligência se diversifica, a forma inteligível torna-se diferente. E do mesmo modo que de uma forma única, pelo fato de se diversificar no mundo inferior, provêem indivíduos infinitos em número, da mesma forma, do ser primeiro, pelo fato de ser diversificado, surgem formas inteligíveis em número infinito.

46. Portanto, embora estejam diversificadas, não são separadas umas das outras como na separação dos indivíduos.

47. A razão é que elas são unidas sem corrupção e são separadas sem disjunção, porque são a unidade dotada de multiplicidade e a multiplicidade na unidade.

40. Et non est factum ita nisi propter suam propinquitatem esse puro et uni vero, in quo non est multitudo aliquorum modorum.

41. Et esse creatum quamvis sit unum tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multiplicitatem.

42. Et ipsum quidem non est factum multa, nisi quia ipsum, quamvis sit simplex et non sit in creatis simplicius eo, tamen est compositum ex finito et infinito.

43. Quod est quia omne quod ex eo sequitur causam primam est *áchili* id est intelligentia, completa et ultima in potentia et reliquis bonitatibus.

44. Et formae intellectibiles in ipso sunt latiores et vehementius universales. Et quod ex eo est inferius est intelligentia iterum, verumtamen est sub illa intelligentia in complemento et virtute et bonitatibus. Et non sunt formae intellectibiles in illa ita dilatatae sicut est earum latitudo in illa intelligentia. Et esse quidem creatum primum est intelligentia totum, verumtamen intelligentia in ipso est diversa per modum quem diximus.

45. Et quia diversificatur intelligentia, fit illic forma intellectibilis diversa. Et sicut ex forma una, propterea quod diversificatur in mundo inferiori, proveniunt individua infinita in multitudine, similiter ex esse creato primo, propterea quod diversificatur, apparent formae intellectibiles infinitae.

46. Verumtamen, quamvis diversificentur non seiunguntur ab invicem sicut est seiunctio individuorum.

47. Quod est quoniam ipsae uniuntur absque corruptione et separantur absque seiunctione, quoniam sunt unum habens multitudinem et multitudo in unitate.

48. E as inteligências primeiras transmitem para as inteligências segundas as perfeições que recebem da causa primeira, e desenvolvem as perfeições naquelas até chegar à ultima delas.

(V) 49. As inteligências superiores primeiras que seguem a causa primeira, imprimem formas segundas, estáveis, que não são destruídas de forma que seja necessário refazê-las novamente. Por sua parte, as inteligência segundas imprimem formas declinantes e separáveis, como é a alma.

Vários manuscritos iniciam aqui a quinta proposição, aumentando o total delas, então, para 32. Nós seguimos a edição de Pattin e Magnard, que não adotam esta posição, comum nas edições latinas.

50. Aquela, com efeito, resulta da impressão da inteligência segunda que segue o ser criado mais baixo.

51. E as almas não se multiplicam senão da maneira em que o fazem as inteligências. Isto é desta forma porque o ser da alma de fato tem um limite, mas o que lhe é inferior por si, é sem limite.

52. As almas, pois, que seguem *al achili*, isto é a inteligência, são completas, perfeitas e pouco inclinadas à queda e à separação; quanto às almas que seguem o ser mais baixo, elas estão abaixo das almas superiores quanto à sua perfeição e sua tendência à queda.

53. E as almas superiores transmitem, para as almas inferiores, as perfeições que recebem da inteligência.

54. Toda a alma que recebe da inteligência mais força exerce mais fortemente sua impressão; o que foi por ela impresso é fixo e estável, e seu movimento é uniforme e contínuo. Mas a alma, que nasce dela, e em que a força da inteligência é menor, fica inferior às almas primeiras quanto à marca que imprime, e aquilo que é impresso por ela é fraco, evanescente e destrutível.

48. Et intelligentiae primae influunt super intelligentias secundas bonitates quas recipiunt a causa prima, et intendunt bonitates in eis, usquequo consequuntur ultimam earum.

49. Intelligentiae superiores primae, quae sequuntur causam primam, imprimunt formas secundas, stantes, quae non destruuntur ita ut sit necessárium iterare eas vice alia. Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declines, separabiles, sicut est anima.

50. Ipsa namque est ex impressione intelligentiae secundae quae sequitur esse creatum inferius.

51. Et non multiplicantur animae nisi per modum quo multiplicantur intelligentiae. Quod est quia esse animae iterum habet finem, sed quod ex eo est inferius est infinitum.

52. Igitur animae quae sequuntur *al achili* idest intelligentiam, sunt completae, perfectae, paucae declinitationis et separationis; et animae quae sequuntur esse inferius sunt in complemento et declinatione sub animabus superioribus.

53. Et animae superiores influunt bonitates, quas recipiunt ab intelligentia, super animas inferiores.

54. Et omnis anima recipiens ab intelligentia virtutem plus, est super impressionem fortior, et quod impressum est ab ea est fixum, stans, et est motus eius motus aequalis, continuus. Et illa in qua ex ea est virtus intelligentia minus, est in impressione sub animabus primis, et est quod ab ea impressum est debile, evanescens, destructibile.

55. Todavia, ainda que seja assim, fica o fato de que a alma permanece pela geração.

56. De qualquer maneira demonstramos por que as formas inteligíveis se fizeram múltiplas, por que não existe ser senão simples e uno, e por que razão as almas foram produzidas múltiplas, algumas mais fortes do que as outras, e por que seu ser é uno e simples sem diversidade.

PROPOSIÇÃO V

57. A causa primeira é superior à descrição*, e as línguas fracassam ao falar dela, quando descrevem o seu ser, porque ela está acima de toda causa, e dela podemos falar somente através das causas segundas, que são iluminadas pela luz da causa primeira.

*"*Narratio*" é a palavra usada em latim; traduções antigas e modernas, citadas por Pattin (146), apresentam "significação, descrição". Optamos pela última palavra.

58. Isto é assim, porque a causa primeira não deixa de iluminar o seu efeito, e ela mesma não é iluminada por nenhuma outra luz, porque ela é a luz pura acima da qual não existe outra.

59. De tudo isso segue, então, que é somente da causa primeira que não se pode falar; e isto se dá desta forma somente porque acima dela não existe nenhuma causa através da qual possa ser conhecida.

60. Toda coisa, de fato, é somente conhecida e descrita a partir de sua própria causa. Quando uma coisa, pois, é somente causa e não efeito, não é conhecida por uma causa primeira nem descrita, porque ela é superior à descrição, e nenhuma palavra a atinge.

55. Verumtamen, quamvis sit ita, tamen permanet per generationem.

56. Iam ergo ostensum est quare factae sunt formae intelligibiles multae, et non est esse nisi unum, simplex, et quare factae sunt multae animae, quarum quaedam sunt fortiores aliis quibusdam, et esse earum est unum simplex, in quo non est diversitas. (VI)

CAPITULUM QUINTUM

57. Causa prima superior est narratione et non deficiunt linguae a narratione eius nisi propter narrationem esse ipsius, quoniam ipsa est supra omnem causam; et non narratur nisi per causas secundas quae illuminantur a lumine causae primae.

58. Quod est quoniam causa prima non cessat illuminare causatum suum et ipsa non illuminatur a lumine alio, quoniam ipse est lumen purum supra quod non est lumen.

59. Ex illo ergo facta est prima sola eius deficit narratio; et non est ita nisi quia supra ipsam non est causa per quam cognoscatur.

60. Et omnis quidem res non cognoscitur et narratur nisi ex ipsa causa sua. Cum ergo res est causa tantum et non est causatum, non scitur per causam primam neque narratur, quoniam est superior narratione, neque consequitur eam loquela.

61. Isto ocorre porque a descrição só se faz através de palavras, as palavras através da inteligência, a inteligência através do raciocínio*, o raciocínio através da imaginação, a *imaginação* através dos sentidos. Ora, a causa primeira está acima de todas as coisas, porque ela é a sua causa. É por isso ela não cai sob os sentidos, a imaginação, a razão, a inteligência e a palavra; ela não é portanto descritível.

* O latim usa a palavra *"cogitatio"*, significando raciocínio e "*meditatio*", cuja significado é apresentado como "imaginação: formação de imagens" (Pattin, 148).

62. E repito que ou a coisa é sensível e cai sob os sentidos, ou ela é imaginável e cai sob a imaginação, ou subsiste estável conforme uma disposição única e é inteligível, ou ela é mutável, destrutível, sujeita à geração e à corrupção e cai sob a razão. Ora, a causa primeira está acima das coisas inteligíveis perpétuas, e acima das coisas destrutíveis, e por isso nem os sentidos, nem a imaginação, nem a razão, nem a inteligência têm poder sobre ela.

63. Chega-se a ela somente por meio da causa segunda que é a inteligência. Portanto, não é nomeada pelo nome de seu primeiro efeito senão de uma maneira diferente e melhor, porque o que pertence ao efeito pertende mais à causa, mas de uma forma mais elevada, e melhor e mais nobre, como demonstramos.

PROPOSIÇÃO VI

64. A inteligência é uma substância que não se divide.

65. Isto se explica da seguinte forma: se ela não tiver grandeza, nem corpo, nem movimento, sem dúvida alguma ela não se divide.

66. Repetindo, todo ser divisível só se divide em multiplicidade, grandeza ou movimento.

61. Quod est quia narratio non fit nisi per loquelam, et loquela per intelligentiam, et intelligentia per cogitationem, et cogitatio per meditationem, et meditatio per sensum. Causa autem prima est supra res omnes, quoniam est causa eis; propter illud fit quod ipsa non cadit sub sensu et meditatione et cogitatione et intelligentia et loquela; non est ergo narrabilis.

62. Et dico iterum quod res, aut est sensibilis et cadit sub sensu, aut est meditabilis et cadit sub meditatione, aut est fixa stans secundum dispositionem unam et est intellectibilis, aut est convertibilis, destructibilis, cadens sub generatione et corruptione et est cadens sub cogitatione. Et causa prima est supra res intelligibiles sempiternas et supra res destructibiles, quapropter non cadunt super eam sensus neque meditatio neque cogitatio, neque intelligentia.

63. Et ipsa quidem non significatur nisi ex causa secunda quae est intelligentia et non nominatur per nomen causati sui primi nisi per modum aliorem et meliorem, quoniam quod est causato est causae iterum, verumtamen per modum sublimiorem et meliorem et nobiliorem, sicut ostendimus.
(VII)

CAPITULUM SEXTUM

64. Intelligentia est substantia quae non dividitur.

65. Quod est quia si non est cum magnitudine neque corpus neque movetur, tunc procul dubio non dividitur.

66. Et iterum omne divisibile non dividitur nisi aut in multitudinem aut in magnitudinem aut in motum suum.

67. Quando, então, alguma coisa é conforme esta disposição, ela é submissa ao tempo, porque uma coisa só sofre a divisão no tempo. E, de fato, a inteligência não é no tempo: ao contrário, ela é com a eternidade; por esta razão foi feita mais alta e mais elevada do que todo corpo e toda multiplicidade. Se alguém nela encontra multiplicidade, essa é encontrada como se fosse uma única coisa. E porque a inteligência existe desta forma, ela não admite divisão de forma alguma.

68. A prova disto é a volta da inteligência à sua própria essência: isto quer dizer que ela não se torna coextensiva à coisa extensa, de forma que uma de suas extremidades seja separada da outra.

69. As coisas procedem desta forma, porque quando ela quer conhecer a coisa corporal, ela se torna coextensiva e subsiste estável, conforme sua disposição, porque ela é a forma de onde nada se espalha. Os corpos, porém, não são assim.

70. Isto demonstra que a inteligência não é um corpo, e que sua substância e sua operação não são divididas, porque uma e outra formam uma só realidade. Porém, a inteligência é múltipla por causa das perfeições que lhe advêm da causa primeira. Mas, embora seja múltipla desta forma, porque ela mesma apesar disso se aproxima do Uno, ela é una e não dividida. A inteligência, pois, não admite divisão, porque ela é a primeira coisa criada pela causa primeira, e porque a unidade dela é mais digna do que a divisão.

71. Então, desde já é confirmado que a inteligência é uma substância que não tem grandeza nem corpo, nem é movida por um dos modos do movimento corporal: isto é assim, porque ela foi produzida acima do tempo e com a eternidade, como demonstramos.
(VIII)

67. Cum ergo res est secundum hanc dispositionem, est sub tempore, quoniam non recipit divisionem nisi in tempore. Et intelligentia quidem non est in tempore, immo est cum aeternitate; quapropter facta est altior et superior omni corpore et omni multitudine. Quod si inveniatur in ea multitudo, non invenitur nisi existens quasi sit res una. Cum ergo intelligentia sit secundum hunc modum, penitus divisionem non recipit.

68. Et significatio quidem illius est reditio sui super essentiam suam, scilicet quia non extenditur cum re extensa, ita ut sit una suarum extremitatum secunda ab illa.

69. Quod est quia quando vult scientiam rei corporalis extenditur cum ea*, et ipsa stat fixa secundum suam dispositionem, quoniam est forma a qua non pertransit aliquid. Et corpora quidem non sunt ita.

* S. Tomás diz: "*non extenditur cum ea*" diferente da maioria dos manuscritos.

70. Et significatio quod intelligentia non est corpus neque dividitur eius substantia et operatio eius, est quod utraeque sunt res una. Et intelligentia quidem est multa propter bonitates quae adveniunt ei a causa prima. Et ipsa quamvis multiplicetur per hunc modum, tamen quia appropinquat Uni, fit unum et non dividitur. Et intelligentia quidem non recipit divisionem, quoniam est primum creatum quod creatum est a causa prima, et unitas est dignior ea quam divisio.

71. Iam ergo verificatum est quod intelligentia substantia est quae non est cum magnitudine neque corpus neque movetur per aliquem modorum motus corporei: quapropter facta est supra tempus et cum aeternitate, sicut ostendimus.

PROPOSIÇÃO VII

72. Toda inteligência conhece o que está acima e o que está abaixo dela: mas ela conhece o que está abaixo dela porque é a sua causa, e ela conhece o que está acima dela, porque é daí que recebe as perfeições.

73. E, de fato, a inteligência é uma substância inteligível; então, ela conhece conforme a sua substância as coisas que recebe do alto e as coisas de que é a causa.

74. Ela distingue, então, o que está acima e o que está abaixo dela; sabe que o que está acima dela é a sua causa e o que está abaixo foi por ela causado; ela conhece sua causa e seu efeito conforme o seu grau de causalidade, a saber conforme a maneira de sua própria substância.

75. Da mesma forma, aquele que conhece só conhece uma coisa melhor do que ele mesmo, e uma coisa mais baixa e menos boa do que ele, conforme a maneira de sua própria substância e de seu próprio ser, e não conforme a maneira que estas coisas são.

76. Se as coisas forem assim, sem dúvida as perfeições que descerem da causa primeira sobre a inteligência são, em si, inteligíveis; e, da mesma forma, as coisas corporais sensíveis serão, na inteligência, inteligíveis.

77. A razão está no fato de que as coisas que estão na inteligência não são elas mesmas impressões, mas antes causas das impressões. Isto demonstra que a própria inteligência é a causa das coisas que estão abaixo dela, pelo simples fato que ela é a inteligência. Se, pois, a inteligência é a causa das coisas porque ela é inteligência, sem nenhuma dúvida as causas das coisas na inteligência são também inteligíveis.

CAPITULUM SEPTIMUM

72. Omnis intelligentia scit quod supra se et quod est sub se: verumtamen scit quod est sub se quoniam est causa ei, et scit quod est supra se quoniam acquirit bonitates ab eo.

73. Et intelligentia quidem est substantia intelligibilis; ergo secundum modum suae substantiae scit res quas acquirit desuper et res quibus est causa.

74. Ergo ipsa discernit quod est supra eam et quod est sub ea, et scit quod illud quod est supra se est causa ei, et quod est sub ea est causatum ab ea; et cognoscit causam suam et causatum suum per modum qui est causa eius, scilicet per modum suae substantiae.

75. Et similiter omnis sciens non scit rem meliorem et rem inferiorem et deteriorem nisi secundum modum suum suae substantiae et sui esse, non secundum modum secundum quem res sunt.

76. Et si hoc ita est, tunc procul dubio bonitates quae descendunt super intelligentiam a causa prima, sunt in ea intellectibiles et similiter res corporeae sensibiles sunt in intelligentia intellectibiles.

77. Quod est quoniam res quae sunt in intelligentia non sunt impressiones ipsae, immo sunt causae impressionum. Et significatio illius est quod intelligentia ipsa est causa rerum quae sunt sub ea per hoc quod est intelligentia tantum. Si ergo intelligentia est causa rerum per hoc quod est intelligentia, tunc procul dubio causae rerum in intelligentia sunt intellectibiles etiam.

78. Então, está claro que as coisas que estão acima da inteligência e as coisas que estão abaixo dela existem na inteligência por causa de uma força inteligível; e, semelhantemente, as coisas corporais na inteligência, e as coisas inteligíveis na inteligência são inteligíveis, porque ela mesma é causa de sua causa e, porque só apreende as coisas conforme a maneira de sua própria substância, ela própria apreende as coisas, porque ela é inteligência através de uma apreensão inteligível, sejam estas coisas inteligíveis ou corporais.
(IX)

PROPOSIÇÃO VIII

79. A estabilidade* e a essência de toda inteligência lhe advêm do bem puro que é a primeira causa.

* Em latim *fixio, "duratione continua sine decisione..."*; poder-se-ia usar "consistência". Ambas têm sentido (Pattin, 154).

80. A força, pois, da inteligência possui uma unidade mais forte do que as coisas segundas que vêm depois dela, porque essas não chegam ao seu conhecimento. A Inteligência é somente desta maneira porque é a causa daquilo que está abaixo dela.

81. A significação disso é aquilo de que nos lembramos: a inteligência é regente de todas as coisas que estão abaixo dela pela força divina que está nela e por meio desta força ela mantêm essas coisas, porque é através dela que é causa; assim a inteligência mantém todas as coisas que estão abaixo dela e as envolve.

78. Iam ergo manifestum est quod res supra intelligentiam et sub ea, sunt (in intelligentia) per virtutem intellectibilem et similiter res corporeae cum intelligentia sunt indelectibiles et res intellectibiles in intelligentia sunt intellectibiles, quoniam ipsa est causa causae earum; et quoniam ipsa non apprehendit res nisi per modum suae substantiae et ipsa quia est inteligência, apprehendit res apprehensione intelectibili, sive intelectibiles res sive corporeae.

CAPITULUM OCTAVUM

79. Omnis intelligentiae fixio et essentia eius est per bonitatem puram quae est causa prima.

80. Et virtus quidem intelligentiae est vehementioris unitatis quam res secundae quae sunt post eam, quoniam ipsae non accipiunt cognitionem eius. Et non est facta ita, nisi quia causa est ei quod est sub ea.

81. Et significatio eius est illud cuius nos rememoramur: intelligentia est regens omnes res quae sunt sub ea per virtutem divinam quae est in ea et per eam retinet res, quoniam per eam est causa rerum; et ipsa retinet omnes res quae sunt sub ea et comprehendit eas.

82. A razão disso é que tudo que é o primeiro para as coisas, e que é a sua causa, mantêm e rege essas mesmas coisas e nada delas lhe escapa, em razão de sua alta força. A inteligência, pois, é *príncipe** das coisas abaixo dela, e as mantêm e as rege, como a natureza mantem e e rege as coisas que estão abaixo dela, e isso pela força da inteligência. E semelhantemente, a inteligência rege a natureza pelo poder divino.

* A palavra latina usada é "*princeps*", que traduzimos por "príncipe" e não por "princípio", como Magnard, e outros, em função das palavras "*regens*" e "*regit*" (duas vezes) que vêm em seguida.

83. De fato, a inteligência somente se atém a manter as coisas que vêm depois dela, a regê-las e a desenvolver a sua força sobre elas, porque essas coisas não são força substancial em relação a ela: ao contrário, ela é a força das forças substanciais, porque é a causa delas.

84. E desta forma a inteligência envolve os seres engendrados e a natureza e o horizonte da natureza, isto quer dizer a alma: ela está, de fato, acima da natureza.

85. A causa disso é o seguinte: a natureza contêm a geração, a alma contêm a natureza, a inteligência contêm a alma.

86. A inteligência contêm, então, todas as coisas; e a inteligência é desta maneira por causa de grande eminência da causa primeira acima de todas as coisas, porque ela é a causa da inteligência, e* da alma e da natureza e das outras coisas.

* Mantivemos a versão original, como também em 87ss, com a repetição "e.... e..." porque isso reforça a idéia da eminência da causa primeira.

87. Desta forma a causa primeira não é a inteligência, nem a alma, nem a natureza, mas ela está acima da inteligência e da alma e da natureza, porque ela criou todas as coisas. Para dizer a verdade, ela criou a inteligência sem intermediário, mas ela criou a alma e a natureza e as outras coisas por intermédio da inteligência.

82. Quod est quoniam omne quod est primum rebus et causa eis, est retinens illas res et regens eas et non evadit ab eo ex ipsis aliquid propter virtutem suam altam. Ergo intelligentia est princeps omnium quae sunt sub ea et regens eas, sicut natura regit quae sunt sub ea per virtutem intelligentiae. Et similiter intelligentia regit per virtutem divinam.

83. Et intelligentia quidem non facta est retinens res quae sunt post eam et regens eas et suspendens virtutem suam super eas, nisi quoniam ipsae non sunt virtus substantialis ei, immo ipsa est virtus virtutum substantialium, quoniam est causa eius.

84. Et intelligentia quidem comprehendit generata et naturam et horizontem naturae, scilicet animam, nam ipsa est supra naturam.

85. Quod est quia natura continet generationem et anima continet naturam et intelligentia continet animam.

86. Ergo intelligentia continet omnes res; et non est facta intelligentia ita nisi propter causam primam quae supereminet omnibus rebus, quoniam est causa intelligentiae et animae et naturae et reliquis rebus.

87. Et causa quidem prima non est intelligentia neque anima neque natura, immo est supra intelligentiam et animam et naturam, quoniam est creans omnes res. Verumtamen est creans intelligentiam absque medio et creans animam et naturam et reliquas res, mediante intelligentia.

88. Desta maneira a ciência divina não é como a ciência do ser inteligente, nem como a ciência da alma, antes ela está acima da ciência da inteligência e da ciência da alma, porque ela cria as ciências.

89. Assim o poder divino está acima de todo poder da inteligência e da alma e da natureza, porque ele é a causa de todo poder.

90. E a inteligência possui uma *yliathim** porque ela é ser e forma, e a alma, de modo semelhante, possui uma *yliathim,* e a natureza também. Assim não existe uma *yliathim* da causa primeira, porque ela é somente ser.

* *Yliathim*, Pattin, 157, significa universalidade, ou algo total; Magnard usa *helyatim.*

91. Se qualquer um dissesse: "é necessário que ela possua uma *yliathim*", nós diríamos, então: sua *yliathim* é a infinitude e sua individualidade é o bem puro, que estende todas suas perfeições sobre a inteligência, e sobre as outras coisas por intermédio dessa inteligência.

(X)

88. Et scientia quidem divina non est sicut scientia intellectibilis neque sicut scientia animae; immo est supra scientiam intelligentiae et scientiam animae, quoniam est creans scientias.

89. Et quidem virtus divina est supra omnem virtutem intellectibilem et animalem et naturalem, quoniam est causa omni virtuti.

90. Et intelligentia est habens *helyatin,* quoniam est esse et forma et similiter anima est habens *helyatin.* Et natura est habens *helyatin.* Et causae quidem primae non est *helyatin*, quoniam ipsa est esse tantum.

91. Quod si dixerit aliquis: necesse est ut sit ei *helyatin,* dicemus: *helyatin* suum est infinitum et individuum suum est bonitas pura, influens super inteligentiam omnes bonitates et super reliquas res mediante intelligentia.

PROPOSIÇÃO IX

92. Toda inteligência está repleta de formas; porém, entre as inteligências existem umas que contêm formas menos universais e outras que contêm formas mais universais.

93. Isto ocorre porque as formas que estão nas inteligências segundas e inferiores de modo particular, estão nas inteligências primeiras de modo universal; e as formas que estão nas inteligências primeiras de modo universal, estão nas inteligências segundas de modo particular.

94. As inteligências primeiras possuem um grande poder porque são de uma unidade mais forte do que as inteligências segundas e inferiores; e as inteligências segundas e inferiores possuem forças mais fracas porque são de uma unidade menor e de uma multiplicidade maior.

95. A causa disso é a seguinte: as inteligências que estão perto do Uno, da Verdade pura, são em uma quantidade menor e de uma força maior, e as inteligências que estão mais distantes do Uno, da Verdade pura, são em uma quantidade maior e de uma força menor.

96. E porque as inteligências que estão perto do Uno, da Verdade pura são em quantidade menor, pode-se deduzir que as formas que procedem das inteligências primeiras, o fazem por processão única, universal.

Alguns manuscritos completam: "donde acontece que as formas das inteligências segundas procedem por processão particular, múltipla" (Pattin, 159).

CAPITULUM NONUM

92. Omnis intelligentia plena est formis; verumtamen ex intelligentiis sunt quae continent formas minus universales et ex eis sunt quae continent formas plus universales.

93. Quod est quoniam formae quae sunt in intelligentiis secundis inferioribus per modum particularem, sunt in intelligentiis primis per modum universalem; et formae quae sunt in intelligentiis primis per modum universalem sunt in intelligentiis secundis per modum particularem.

94. Et primis intelligentiis est virtus magna, quoniam sunt vehementioris unitatis quam intelligentiae secundae inferiores; et intelligentiis secundis inferioribus sunt virtutes debiles, quoniam sunt minoris unitatis et pluris multiplicitatis.

95. Quod est quia intelligentiae propinquae Uni, puro vero sunt minoris quantitatis et maioris virtutis, et intelligentiae quae sunt longinquioris ab Uno, puro vero sunt pluris quantitatis et debilioris virtutis.

96. Et quia intelligentiae propinquae Uni, puro vero sunt minoris quantitatis, accidit inde ut formae quae procedunt ex intelligentiis primis, procedant processione universali unita.

97. Enfim, nos dizemos que as formas que vêm das inteligências primeiras para as segundas são de uma processão mais fraca e de uma separação mais forte.

98. Por isso, as inteligências segundas dirigem seu olhar à forma universal que está nas inteligências universais, dividindo e separando-a, porque elas só podem receber estas formas na sua unidade e verdade conforme o modo em que são capazes de recebê-las, a saber por divisão e separação.

99. De forma semelhante, nenhuma das coisas recebe o que está acima delas senão da forma em que ela puder recebê-lo, e não do modo em que a coisa foi recebida.
(XI)

PROPOSIÇÃO X

100. Toda inteligência entende as coisas perpétuas, aquelas que não são destruídas e não caem sob o tempo.

101. Isto acontece pela seguinte razão: se a inteligência é sempre aquilo que não se move, então, ela é causa para as coisas perpétuas, que não se destróem nem se mudam e nem caem sob a geração e a corrupção. Certamente a inteligência é assim porque ela entende cada coisa por seu ser próprio, e seu ser próprio é eterno, que não se corrompe.

102. Porque é assim, nos dizemos que as coisas destrutíveis vêm da corporalidade, isto é, de uma causa corporal e temporal, não de uma causa inteligível e eterna.
(XII)

PROPOSIÇÃO XI

103. Todos os seres primeiros são uns nos outros, conforme a maneira que convém a cada um de ser um no outro.

97. Et nos quidem abbreviamus et dicimus quod formae quae adveniunt ex intelligentiis primis secundis sunt debilioris processionis et vehementioris separationis.

98. Quapropter fit quod intelligentiae secundae proiciunt visus suos super universalem formam, quae est in intelligentiis universalibus, et dividunt eam et separant eam, quoniam ipsae non possunt recipere illas formas secundum veritatem et certitudinem earum, nisi per modum secundum quem possunt recipere eas, scilicet per separationem et divisionem.

99. Et similiter aliqua ex rebus non recipit quod est supra eam nisi per modum secundum quem potest recipere ipsum, non per modum secundum quem est res recepta.

CAPITULUM DECIMUM

100. Omnis intelligentia intelligit res sempiternas quae non destruuntur neque cadunt sub tempore.

101. Quod est quoniam si intelligentia est semper quae non movetur, tunc ipsa est causa rebus sempiternis quae non destruuntur nec permutantur neque cadunt sub generatione et corruptione. Et intelligentia quidem non est ita, nisi quia intelligit rem per esse suum, et esse suum est sempiternum quod non corrumpitur.

102. Cum ergo hoc sit ita, dicimus quod res destructibiles sunt ex corporeitate, scilicet ex causa corporea temporali, non ex causa intellectibili aeterna.

CAPITULUM UNDECIMUM

103. Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio.

104. Isto é assim, porque no ser existem a vida e a inteligência, na vida há o ser e a inteligência, e na inteligência há o ser e a vida.

105. Portanto, o ser e a vida são na inteligência duas *al achili,* isto é, inteligências, o ser e a inteligência são na vida duas vidas e a inteligência e a vida são dois seres no ser.

106. Isto somente é desta forma, porque cada um dos primeiros princípios é causa ou efeito. O efeito, então, está na causa conforme o modo da causa, e a causa está no efeito conforme o modo do efeito.

107. Resumindo, nós dizemos que uma coisa agente, a saber aquela que está numa outra por modo de causalidade, está lá somente segundo o grau de sua causalidade. Por exemplo, o sentido está na alma de modo animado, a alma está na inteligência de modo inteligível, a inteligência no ser de modo essencial, e o ser primeiro está na inteligência de modo inteligível, a inteligência na alma de modo animado, a alma no sentido de modo sensível.

108. Reiteremos, então, e digamos que o sentido está na alma e a inteligência na causa primeira, do modo que lhes é próprio, como demonstramos.
(XIII)

PROPOSIÇÃO XII

109. Toda inteligência entende a sua própria essência.

110. O que é assim porque o entendente e o entendido estão juntos; como a inteligência é o entendente e o entendido, então sem dúvida nenhuma ela vê sua própria essência.

104. Quod est quia in esse sunt vita et intelligentia, et in vita sunt esse et intelligentia, et in intelligentia sunt esse et vita.

105. Verumtamen esse et vita in intelligentia sunt duae *al achili,* id est intelligentiae, et esse et intelligentiae in vita sunt duae vitae, et intelligentia et vita in esse sunt duo esse.

106. Et illud quidem non est ita nisi quia unumquodque primorum aut est causa aut causatum. Causatum ergo in causa est per modum causae et causa in causato per modum causati.

107. Et nos quidem abbreviamus et dicimus quod res agens, vel quae est in re per modum causae, non est in ea nisi per modum qui est causa eius, sicut sensus in anima per modum animalem, et anima in intelligentiis per modum intellectibilem, et intelligentia in esse per modum essentialem, et esse primum in intelligentia per modum intellectibilem, et intelligentia in anima per modum animalem, et anima in sensu per modum sensibilem.

108. Et redeamus et dicamus quod sensus in anima et intelligentia in causa prima sunt per modos suos, quod ostendimus.

CAPITULUM DUODECIMUM

109. Omnis intelligentia intelligit essentiam suam.

110. Quod est quia intelligens et intellectum sunt simul; cum ergo est intelligentia intelligens et intellectum, tunc procul dubio videt essentiam suam.

111. E quando ela vê a sua própria essência, sabe que por sua inteligência compreende a sua essência.*

* Variante Bardenhewer: reconhece que é uma inteligência, que compreende a si mesma. (Pattin, 163).

112. E quando ela conhece a sua essência, conhece as outras coisas que existem abaixo dela, porque é nela que tem a sua origem.

113. Portanto, estas estão nela de modo inteligível. A inteligência, pois, e as coisas conhecidas são um.

114. Neste sentido, se as coisas conhecidas e a inteligência são um e se a inteligência conhece o seu próprio ser, então, sem dúvida nenhuma, quando ela conhece a sua essência, conhece as outras coisas, e quando ela conhece as outras coisas, conhece sua essência, e quando as conhece, isto acontece somente porque elas estão na inteligência. A inteligência, então, conhece assim como demonstramos, a sua própria essência e as coisas pensadas simultaneamente.

(XIV)

PROPOSIÇÃO XIII

115. As coisas sensíveis estão em toda alma, enquanto ela é o exemplo delas, e as coisas inteligíveis estão nela, porque ela as conhece.

116. Isto é somente desta maneira, porque ela se estende entre as coisas inteligíveis, que não são movidas, e as coisas sensíveis que são movidas.

117. E, porque a alma é assim, acontece que ela produz* as coisas corporais: por esta razão, ela é feita causa dos corpos, e causada a partir da inteligência que é antes dela.

* Seguimos a sugestão de Pattin, 165, porque nos parece melhor que a palavra "*façonner*" de Magnard.

111. Et, quando videt essentiam suam, scit quod intelligit per intelligentiam essentiam suam.

112. Et, quando scit essentiam suam, scit reliquas res quae sunt sub ea, quoniam sunt ex ea.

113. Verumtamen in ea sunt per modum intellectibilem. Ergo intelligentia et res intellectae sunt unum.

114. Quod est quia, si res intellecta et intelligentia sunt unum, et intelligentia scit esse suum, tunc procul dubio quando scit essentiam suam, scit reliquas res, et quando scit reliquas res, scit essentiam suam, et quando scit res, tunc ipsa non scit eas nisi quia sunt intellectae. Ergo intelligentia scit essentiam suam et scit res intellectas simul, sicut ostendimus.

CAPITULUM DECIMUM TERTIUM

115. In omni anima res sensibiles sunt per hoc quod est exemplum eis, et res intelectibiles in ea sunt, quia scit eas.

116. Et non facta est ita nisi quia ipsa expansa est inter res intellectibiles quae non moventur et inter res sensibiles quae moventur.

117. Et quia anima sic est, fit quod imprimit res corporeas, quapropter facta esta causa corporum et facta est causata ex intelligentia quae est ante eam.

118. Desta maneira as coisas que são produzidas pela alma estão, por razão de exemplaridade, na alma, porque as coisas sensíveis são exemplares tirados de acordo com o modelo da alma; e as coisas que estão acima da alma, estão na alma por acréscimo.

119. Por esta razão, reiteremos e digamos que as coisas sensíveis estão todas na alma de forma causal, mas que a alma é causa exemplar.

120. Entendo por alma a força que produz* as coisas sensíveis.

* (variante: age sobre as ...).

121. Portanto, a força eficiente que está na alma não é material, e a força corporal que está na alma é espiritual, e a força que produz as coisas que tem uma dimensão, é ela mesma sem dimensão.

122. Mas as coisas inteligíveis estão na alma de modo acidental, porque coisas inteligíveis, isto é aquelas que não se dividem, estão na alma pelo modo da divisão. Conseqüentemente, as coisas inteligíveis, unidas por natureza, estão na alma pelo modo da multiplicidade; não movidas, elas estão na alma pelo modo do movimento.

123. Desta forma, está agora esclarecido que as coisas inteligíveis e sensíveis se encontram na alma, mas que as coisas sensíveis, corporais e em movimento, estão lá pelo modo da alma, espiritual, unido, e que as coisas inteligíveis, unidas e sem movimento, estão na alma pelo modo da multiplicidade e do movimento.

(XV)

118. Res igitur quae imprimuntur ex anima sunt in anima per intentionem exempli, scilicet quia res sensibiles exemplificantur secundum exemplum animae; et res quae cadunt supra animam sunt in anima per modum acquisitum.

119. Cum ergo hoc sit ita, redeamus et dicamus quod res sensibiles omnes in anima sunt per modum causae, praeter quod anima est causa exemplaris.

120. Et intelligo per animam virtutem agentem res sensibiles.

121. Verumtamen virtus efficiens in anima non est materialis, et virtus corporea in anima est spiritualis, et virtus imprimens in rebus habentibus dimensiones est sine dimensione.

122. Res autem intellectibiles in anima sunt per modum accidentalem, scilicet quia res intellectibiles quae non dividuntur sunt in anima per modum divisibilem. Ergo res intellectibiles unitae sunt in anima per modum qui multiplicatur, et res intellectibiles quae non moventur sunt in anima per modum motus.

123. Iam ergo ostensum est quod res intellectibiles et sensibiles sunt in anima, verumtamen res sensibiles, corporeae, motae sunt in anima per modum spiritualem, unitum, et quod res intellectibiles, unitae, quiescentes, sunt in anima per modum qui multiplicatur, motum.

PROPOSIÇÃO XIV

124. Todo ser, que conhece a sua própria essência, para ela volta, através de uma volta completa.

125. Isto acontece porque o conhecimento não é nada mais do que uma ação inteligível. Quando, então, o ser cognoscente conhece a sua própria essência, ele volta a ela pela operação de sua inteligência.

126. Isto só pode acontecer porque o cognoscente e o conhecido são uma única coisa, porque o conhecimento de quem conhece a sua própria essência vem de si mesmo e vai para si mesmo: vem de si mesmo porque é o cognoscente, vai para si mesmo porque é o conhecido.

127. A razão disso tudo é o seguinte: estando dado que o conhecimento é ciência do cognoscente, e que o cognoscente conhece a sua própria essência, então sua operação é de voltar para sua própria essência; sua substância volta, então, à sua essência.

128. Quero dizer a respeito da volta da substância à sua essência, que ela subsiste por si de maneira estável, sem precisar na sua estabilidade e na sua essência de qualquer outra coisa que a faça subsistir, porque ela é uma substância simples e suficiente por si mesma.
(XVI) (cf. Pattin, 168)

PROPOSIÇÃO XV

129. Todos os poderes, para os quais não existe limite, dependem de um infinito primeiro que é o poder dos poderes, não porque ele é adquirido de forma estável nas coisas existentes, mas antes porque é o poder para as coisas existentes que possuem estabilidade.

CAPITULUM QUARTUM DECIMUM

124. Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa.

125. Quod est quia scientia non est nisi actio intellectibilis. Cum ergo scit sciens suam essentiam, tunc redit per operationem suam intellectibilem ad essentiam suam.

126. Et hoc non est ita nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo et ad eum: est ex eo quia est sciens, et ad eum quia est scitum.

127. Quod est quia propterea quod scientia est scientia scientis, et sciens scit essentiam suam, est eius operatio rediens ad essentiam suam; ergo substantia eius est rediens ad essentiam ipsius iterum.

128. Et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se, non indigens in sui fixione et sui essentia re alia rigente ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per seipsam.

CAPITULUM QUINTUM DECIMUM

129. Omnes virtutes quibus non est finis pendentes sunt per infinitum primum quod est virtus virtutum, non quia ipsa sit acquisita fixa, stans in rebus entibus, immo est virtus rebus entibus habentibus fixionem.

* Diz o texto de S. Tomás: non quia sunt acquisitae, stantes in rebus, immo sunt...

130. E se alguém disser que o ser primeiro criado, a saber a inteligência, é também poder para o qual não existe limite, responderemos que o ser criado não é o poder, mas sim um certo poder.

131. Entretanto, o poder da inteligência torna-se infinito somente para aquilo que lhe é inferior, e não para aquilo que lhe é superior: de fato, ele não é poder puro, que só é poder porque é poder, e que é uma coisa que não é finita nem para o inferior nem para o superior. Mas o ser criado primeiro, a saber a inteligência, tem um limite, e para seu poder existe um limite, dentro do qual sua causa se mantêm.

132. Mas o ser primeiro criador é o primeiro infinito puro.

133. Isto é desta forma pela seguinte razão: se os seres fortes não tiverem limite que é adquirido do infinito primeiro e puro, através do qual são seres infinitos, e se é o ser primeiro próprio que coloca as coisas que não tem limite, então, ele está sem dúvida alguma acima do infinito.

134. Mas o ser primeiro criado, a saber a inteligência, não é não finito: até antes se diz que é infinito, mas não se diz que ele próprio é o não finito.

135. O ser primeiro é, então, medida dos seres primeiros inteligíveis e dos seres segundos sensíveis, e isso porque foi ele que criou os seres e os mediu com a medida que convêm a todo ser.

136. Por isso reiteremos e digamos que o ser primeiro que é criador, está acima do infinito, mas que o ser segundo, que é criado, é infinito; e aquilo que se encontra entre o primeiro criador e o ser segundo criado é não finito.

130. Quod si aliquis dicat quod ens primum creatum, scilicet intelligentia, est virtus etiam cui non est finis, dicemus quod non est ens creatum virtus, immo est ei virtus quaedam.

131. Et virtus quidem eius non est facta infinita nisi inferius, non superius, quoniam ipsa non est virtus pura quae non est virtus, nisi quia est virtus, et est res quae non finitur inferius neque superius. Ens autem primum creatum, scilicet intelligentia, habet finem et virtuti eius est finis secundum quem remanet causa eius.

132. Ens autem primum creans est infinitum primum purum.

133. Quod est quia, si entibus fortibus non est finis propter suam acquisitionem ab infinito primo puro propter quod sunt entia infinita et si ens primum ipsum est quod ponit res quibus non est finis, tunc ipsum procul dubio est supra infinitum.

134. Ens autem creatum primum scilicet intelligentia, non est non finitum; immo dicitur quod est infinitum, neque dicitur quod est ipsummet quod est non finitum.

135. Ens ergo primum est mensura entium primorum intellectibilium et entium secundorum sensibilium, scilicet quia ipsum est quod creavit entia et mensuravit ea mensura convenienti omni enti.

136. Redeamus ergo et dicamos quod ens primum creans est supra infinitum, sed ens secundum creatum est infinitum; et quod est inter ens primum creans et ens secundum creatum est non finitum.

137. E as outras perfeições simples, como vida e luz e aquelas que lhe são semelhantes, são as causas de todas as coisas que possuem perfeições, porque o infinito é pela causa primeira e o primeiro causado é a causa de toda a vida, e da mesma forma as outras perfeições descem da causa prima, em primeiro lugar sobre o primeiro causado, que é a inteligência. Em seguida, descem sobre todos os outros efeitos, inteligíveis e corporais, mediante a inteligência.
(XVII)

PROPOSIÇÃO XVI

138. Toda força unida é mais infinita do que uma força múltipla.

139. E isto porque o infinito primeiro, que é a inteligência, está perto do Uno, puro e verdadeiro. Por causa dele, acontece que, em todo poder perto do Uno, puro e verdadeiro, existe infinidade maior do que num poder distante dele.

140. Isto ocorre porque quando uma força começa a se multiplicar, a sua unidade é destruída, e quando sua unidade é destruída, sua infinidade também o é. E sua infinidade é destruída somente quando se dividir.

141. A manifestação disso é que a força dividida quanto mais se une e se agrega, tanto mais cresce e se torna forte, e mais admiráveis operações realiza. Em compensação, quando se parte e se divide, tanto mais diminui e se enfraquece, e mais operações imperfeitas produz.

142. Assim, então, se torna manifesto e claro, que quanto mais uma força estiver perto do Uno, verdadeiro e puro, tanto mais forte é a sua unidade, mais visível e manifesta é a sua infinitude e grandes, nobres e admiráveis são suas operações.
(XVIII)

137. Et reliquae bonitates simplices, sicut vita et lumen et quae sunt eis similia, sunt causae rerum omnium habentium bonitates, scilicet quod infinitum est a causa prima et causatum primum est causa omnis vitae et similiter reliquae bonitates descendentes a causa prima super causatum primum in primis, et est intelligentia, deinde descendunt super reliqua causata intellectibilia et corporea, mediante intelligentia.

CAPITULUM SEXTUM DECIMUM

138. Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata.

139. Quod est quia infinitum primum quod est intelligentia est propinquum Uni, puro et vero. Propter illud ergo factum est quod in omni virtute propinqua Uni, puro et vero est infinitas plus quam in virtute longinqua ab eo.

140. Quod est quia virtus, quando incipit multiplicari, tunc destruitur unitas eius, et quando destruitur eius unitas, destruitur eius infinitas. Et non destruitur infinitas eius nisi quia dividitur.

141. Et illius quidem significatio est virtus divisa, et quod ipsa quanto magis aggregatur et unitur, magnificatur et vehementior fit et efficit operationes mirabiles; et quanto magis partitur et dividitur, minoratur et debilitatur et efficit operationes viles.

142. Iam igitur manifestum est et planum quod virtus, quanto plus aproximat Uni, puro vero, fit vehementior eius unitas, et quanto vehementius fit unitas, est infinitas in ea magis apparens et manifestior et sunt operationes eius operationes magnae, mirabiles et nobiles.

PROPOSIÇÃO XVII

143. Todas as coisas possuem o ser graças ao ser primeiro, e todos os seres vivos são movidos por sua essência graças à vida primeira, e todos os inteligíveis têm conhecimento graças à inteligência primeira.

144. Veja porque: no caso de toda causa dar a seu efeito alguma coisa, neste caso, sem dúvida alguma, o ser primeiro dá o ser a todos os efeitos.

145. E da mesma forma a vida dá a seus efeitos o movimento, porque a vida é duas coisas: uma processão que vem do ser primeiro, em repouso e perpétuo, e o primeiro movimento.

146. E do mesmo modo a inteligência dá o conhecimento a seus efeitos.

147. Isto tem a seguinte explicação: todo conhecimento verdadeiro existe somente na inteligência, e a inteligência é o primeiro cognoscente que é, e ela estende o conhecimento sobre os outros que têm conhecimento.

148. Reiteremos e digamos que o ser primeiro está em repouso e é causa das causas, e se ele mesmo dá o ser a todas as coisas, o faz através de criação. Mas a vida primeira dá a vida àqueles que estão abaixo dela, não através de criação, mas através de informação*. E semelhantemente, a inteligência somente dá conhecimento e outras coisas àquele que está abaixo dela por modo de informação*.

* "Informar" = "imprimir uma forma" no sentido neoplatônico, "dar existência determinada" (XIX).

CAPITULUM SEPTIMUM DECIMUM

143. Res omnes habent entia propter ens primum, et res vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam, et res intellectibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam.

144. Quod est quia, si omnis causa dat causato sua aliquid, tunc procul dubio ens primum dat causatis omnibus ens.

145. Et similiter vita dat causatis suis motum, quia vita est processio procedens ex ente primo quieto, sempiterno, et primus motus.

146. Et similiter intelligentia dat causatis suis scientiam.

147. Quod est quia omnis scientia vera non est nisi in intelligentia et intelligentia est primum sciens quod est, et est influens scientiam super reliqua scientia.

148. Redeamus autem et dicamus quod ens primum est quietum et est causa causarum, et, si ipsum dat omnibus rebus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis. Vita autem prima dat eis quae sunt ea vitam, non per modum creationis immo per modum formae. Et similiter intelligentia non dat eis quae sunt sub ea de scientia et reliquis rebus nisi per modum formae.

PROPOSIÇÃO XVIII

149. Entre as inteligências, há aquela que é inteligência divina, porque esta recebe das bondades primeiras procedentes da causa primeira, mediante uma recepção múltipla. Há, também, aquela que é somente inteligência, porque, das perfeições primeiras, não recebe nada senão por intermediário da inteligência primeira. Entre as almas, há aquela que é alma inteligível, porque depende da inteligência. Há igualmente aquele que somente é alma. No meio dos corpos naturais, há aquele que possui uma alma que o rege e dirige; e há aqueles que são somente corpos naturais, e que não tem alma.

150. Isto acontece porque ela não é a série toda das inteligências, nem a série toda das almas, nem a série toda dos corpos que depende da causa que está acima dela: somente aquilo que nela é completo e acabado depende da causa que está acima dela.
(veja *Guagliardo, 116*).

151. Isto é assim porque não toda inteligência depende por suas perfeições do ser da causa primeira, senão aquela que é a inteligência originalmente completa e acabada. De fato, aquela pode receber as perfeições que procedem da causa primeira, de tal forma que a sua unidade se torna forte.

152. Igualmente, não é toda alma que depende da inteligência, mas aquela que é completa e acabada e mais fortemente ligada à inteligência, na medida em que depende da inteligência e é uma inteligência completa.

153. Enfim, da mesma maneira, nem todo corpo natural tem uma alma, mas somente aquele que é completo e acabado, como se fosse racional.

CAPITULUM DUODEVICESIMUM

149. Ex intelligentiis est quae est intelligentia divina, quoniam ipsa recipit ex bonitatis primis quae procedunt ex causa prima receptione multa. Et de eis est quae est intelligentia tantum, quoniam non recipit ex bonitatibus primis, nisi mediante intelligentia. Et ex animabus est anima intellectibilis, quoniam est pendens per intelligentiam; et ex eis est quae anima tantum. Et ex corporibus naturalibus est cui est anima regens ipsum et faciens directionem super ipsum; et de eis sunt quae sunt corpora naturalia tantum quibus non est anima.

150. Et hoc non fit ita nisi quoniam est ipsa expositio neque intellectibilis tota neque animalis tota neque corporea tota, non pendet per causam quae est supra eam, nisi quae est ex ea completa, integra et quae pendet per causam quae est supra eam.

151. Scilicet quia non omnis intelligentia pendet per bonitates esse causae primae, nisi quae ex eis est intelligentia completa in primis integra. Ipse enim potest recipere bonitates descendentes ex causa prima et pendere per eas ut vehemens fiat sua unitas.

152. Et similiter non omnis anima pendet per intelligentiam, nisi quae ex eis est completa, integra et vehementius simul cum intelligentia, per hoc quod pendet per intelligentiam, et est intelligentia completa.

153. Et similiter iterum non omne corpus naturale habet animam nisi quod ex eis est completum, integrum, quasi sit rationale.

154. As outras ordens inteligíveis são formadas seguindo este exemplo.
(XX)

PROPOSIÇÃO XIX

155. A causa primeira rege todas as coisas criadas, sem se misturar com elas.

156. Isto se explica da seguinte forma: seu governo não enfraquece sua unidade, elevada acima de toda coisa, nem a destrói, e a essência de sua unidade, embora separada das coisas, não impede que as governa.

157. A razão disso: a causa primeira é estável, sempre inseparável de sua unidade pura, e ela governa todas as coisas criadas e estende sobre elas o poder da vida e as perfeições na medida das capacidades e possibilidade delas. De fato, o bem primeiro estende suas perfeições sobre todas as coisas através de um fluxo único. Portanto, cada coisa recebe deste fluxo na medida de seu poder e de seu ser.

158. O bem primeiro estende sobre todas as coisas suas perfeições somente de um modo único, porque só é perfeição por causa do seu ser, seu ente e sua força, de tal forma que é o bem, e o bem e o ente são uma única coisa. Então, da mesma maneira que o ente primeiro é ser e bondade de uma única forma, convêm que estenda suas bondades sobre as coisas por um único fluxo. Mas as bondades e os dons são diversificados através daquele que recebe. Porque aqueles que recebem as perfeições, não as recebem da mesma maneira: antes certos recebem mais do que outros, e isto por causa da grandeza de sua generosidade (cf. Pattin, 178).

154. Et secundum hanc formam sunt reliqui ordines intellectibiles.

CAPÍTULUM UNDEVICESIMUM

155. Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis.

156. Quod est quia regimen non debilitat unitatem eius exaltatam super omnem rem neque destruit eam neque prohibet eam essentia unitatis: eius seiuncta a rebus quin regat res.

157. Quod est quia causa prima est fixa, stans cum unitate sua pura semper, et ipsa regit res creatas omnes et influit super eas virtutem vitae et bonitates secundum modum virtutum earum receptibilium et possibilitatem earum. Prima enim bonitas influit bonitates super res omnes influxione una; verumtamen unaquaeque rerum recipit ex illa influxione secundum modum suae virtutis et sui esse.

158. Et bonitas prima non influit bonitates super res omnes nisi per modum unum, quia non est bonitas nisi per suum esse et suum ens et suam virtutem, ita quod est bonitas et bonitas et ens sunt res una. Sicut ergo ens primum et bonitas sunt res una, fit quod ipsum influit bonitates super res influxione communi sua. Et diversificantur bonitates et dona ex concursu recipientis. Quod est quia recipientia bonitates non recipiunt aequaliter, immo quaedam eorum recipiunt plus quam quaedam, hoc quidem est propter magnitudinem suae largitatis.

159. Retornemos ao nosso assunto, e digamos que entre todo agente que age somente por seu próprio ser, e aquilo que produz, não existe um elo de ligação, nem outra coisa intermediária. E não há elo de ligação entre o agente e seu efeito, se não um acréscimo do ser: a saber quando o agente e seu efeito são colocados em relação por um instrumento, quando o agente não faz nada por seu próprio ser, e quando são compostos. É por isso que o receptor recebe através de uma conexão contínua entre ele mesmo e aquele que o fez, e, então, o agente é separado de seu produto.

Tradução de Anawati, cf. Pattin, 178.

160. Mas o agente que não admite absolutamente uma conexão entre ele mesmo e seu efeito, é um agente e governante verdadeiro, que faz as coisas por causa da beleza, depois da qual não é mais possível que exista qualquer outra beleza, e governa sua operação de maneira perfeita.*

* Bardenhewer: "com uma perfeição total (Pattin, 179); o latim diz: "*per ultimum regiminis*" (id.).

161. É assim, porque governa da mesma forma que age e age somente pelo que é, então seu ser é igual ao seu governo. Por isso se acha que aja e governe pela beleza mais perfeita e por um governo em que não existem diversidades nem rodeios. E as operações e o governo não são diversificadas pelas causas primeiras senão conforme o mérito daquele que as recebe.

(XXI)

PROPOSIÇÃO XX

162. A causa primeira é rica por si mesma, e não existe nada mais rico do que ela.

* Alguns manuscritos dizem, simplesmente "*primum*" (Seguimos fontes de Pattin, 180).

163. E a razão disso é a sua unidade, porque esta não é esparsa nela mesma, mas antes sua unidade é pura, porque é simples duma simplicidade extrema.

159. Redeamus ergo et dicamus quod inter omne agens quod agit per esse suum tantum, et inter factum suum non est continuator neque res alia media. Et non est continuator inter agens et factum nisi additio super esse, scilicet quando agens et factum sunt per instrumentum et non facit per esse suum et sunt composita. Quapropter recipiens recipit per continuationem inter ipsum et factorem suum et est tunc agens seiunctum a facto suo.

160. Agens vero, inter quod et inter factum suum non est continuator penitus, est agens verum et regens verum, faciens res per finem decoris, post quod non est possibile ut sit decus aliud et regit factum suum per ultimum regiminis.

161. Quod est quia regit res per modum quem agit et non agit nisi per ens suum; ergo ens iterum est regimen eius. Quapropter fit quod regit et agit per ultimum decoris et regimen in quo non est diversitas neque tortuositas. Et non diversificantur operationes et regimen propter causas primas nisi secundum meritum recipientis.

CAPITULUM VIGESIMUM

162. Primum est dives per seipsum et non est dives majus.

163. Et significatio eius est unitas eius, non quia unitas sit sparsa in ipso, immo est unitas pura, quoniam est simplex in fine simplicitatis.

164. E se alguém quiser saber se a causa primeira é rica, que projete o seu espírito sobre as coisas compostas e que as pesquise através de uma procura cuidadosa. Achará, com certeza, que todo composto é um ser menor, porque tem necessidade ou de um outro, ou das coisas de que é composto. Mas a única coisa simples, aquela que é o bem, é una, e sua unidade é o bem, e o bem é uma coisa uma.

165. Então, é mais rica aquela coisa que estende e sobre a qual nenhum fluxo derrama, de forma alguma, qualquer coisa que seja. As outras coisas, inteligíveis ou corporais, não são ricas por si, mais ainda, precisam que o Uno verdadeiro estenda sobre elas suas perfeições e todas as graças.
(XXII)

PROPOSIÇÃO XXI

166. A causa primeira está acima de todo nome com que é nomeada.

167. Porque ela não tolera nem a diminuição, nem mesmo a perfeição. De fato, aquilo que é menos ser é incompleto, e não pode efetivar operação acabada enquanto é menos ser. O que é completo, na nossa opinião, embora seja auto-suficiente, não pode, de forma alguma, criar qualquer outra coisa, nem estender de si mesmo seja o que for.

168. Se, então, sob nosso ponto de vista a situação for essa, repetimos e dizemos que a primeira causa não é um ser menor, nem apenas um ser acabado: é antes de tudo acima do ser acabado.

169. Porque cria as coisas e estende sobre elas as suas perfeições através de um fluxo acabado, porque ele é o bem, que não tem limite nem medida.

164. Si autem aliquis vult scire quod causa prima est dives, proiciat mentem suam super res compositas et inquirat de eis inquiritione perscrutata. Inveniet enim omne compositum diminutum, indigens quidem aut alio aut rebus ex quibus componitur. Res autem simplex una quae est bonitas, est una et unitas eius est bonitas et bonitas est res una.

165. Illa ergo res est dives majus quae influit, et non fit influxio super ipsam per aliquem modorum. Reliquae autem res, intellectibiles sint aut corporeae, sunt non dives per seipsas, immo indigent Uno vero influente super eas bonitates et omnes gratias.

CAPITULUM VIGESIMUM UNUM

166. Causa prima est super omnem nomen quo nominatur.

167. Quoniam non pertinet ei diminutio neque complementum solum; quoniam diminutum est non completum et non potest efficere operationem completam, quando est diminutum. Et completum apud nos, quamvis sit sufficiens per seipsum, tamen non potest creare aliquid aliud neque influere a seipso aliquid omnino.

168. Si ergo hoc ita est apud nos, tunc dicimus quod primum non est diminutum neque completum tantum, immo est supra completum.

169. Quoniam est creans res et influens bonitates super eas influxione completa, quoniam est bonitas, cui non est finis neque dimensiones.

170. O primeiro bem, então, enche de perfeições todos os mundos; entretanto, todo mundo recebe desta bondade somente conforme a medida de sua potência.

171. Agora, então, está demonstrado e manifesto que a causa primeira está acima de todo nome com que é nomeado, e superior a ele e mais elevada.
(XXIII)

PROPOSIÇÃO XXII

172. Toda inteligência divina conhece as coisas enquanto inteligência, e as governa enquanto divina.

173. Isto porque a propriedade da inteligência é o conhecimento*, e não existe outra coisa que complete e assegure sua integridade senão o conhecer. Aquele que governa é, então, Deus, bendito e altíssimo**, porque enche as coisas com perfeições. E a inteligência é o primeiro criado e o que há de mais parecido com Deus altíssimo, e por isso ela governa os coisas que estão abaixo dela. E da mesma forma que Deus, bendito e altíssimo, estende a bondade sobre as coisas, do mesmo modo a inteligência estende o conhecimento sobre as coisas que estão abaixo dela.

* Ou: a ciência. **Alguns: "que seja bendito e louvado", (Pattin, 184).

174. Entretanto, embora a inteligência governe as coisas que estão abaixo dela, Deus, bendito e altíssimo, precede a inteligência através de seu governo, e ele governe as coisas através de um governo de ordem mais elevada e superior ao governo da inteligência, porque é ele que dá o governo à inteligência.
(cf. 173)

170. Bonitas ergo prima implet omnia saecula bonitatibus; verumtamen omne saeculum non recipit de illa bonitate, nisi secundum modum suae potentiae.

171. Iam ergo ostensum est et manifestum quod causa prima est super omne nomen quo nominatur et superior eo et alior.

CAPITULUM VIGESIMUM SECUNDUM

172. Omnis intelligentia divina scit res per hoc quod ipsa est intelligentia, et regit eas per hoc quod est divina.

173. Quod est quia proprietas intelligentiae est scientia, et non est eius complementum et integritas nisi ut sciens. Regens ergo est Deus, benedictus et sublimis, quoniam ipse replet res bonitatibus. Et intelligentia est primum creatum et est plus similis Deo sublimi, et propter illud regit res quae sunt sub ea. Et sicut Deus benedictus et excelsus influit bonitatem super res, similiter intelligentia influit scientiam super res quae sunt ab ea.

174. Verumtamen, quamvis intelligentia regat res quae sunt sub ea, tamen Deus bendictus et sublimis precedit intelligentiam per regimen et regit res regimine sublimioris et altioris ordinis quam sit regimen intelligentiae, quoniam est illud quod dat intelligentiae regimen.

175. Isto se comprova pelo fato de que as coisas que são governadas pela inteligência, recebem o governo do criador da inteligência, porque nenhuma entre as coisas se subtrai ao seu governo, porque ele quer fazer com que todas as coisas recebam todas juntas a sua perfeição. E isso é assim porque nem as coisas desejam a inteligência ou desejam recebê-la; mas todas desejam a perfeição que vem do primeiro e desejam recebê-la com um grande desejo. Não há pessoa que duvide disso.
(XXIV)

PROPOSIÇÃO XXIII

176. A causa primeira está em todas as coisas conforme uma disposição única*, mas todas as coisas não existem na causa primeira conforme uma disposição única.

* Alguns: "*eodem modo* = da mesma forma" (Pattin, 185).

177. Isso é assim, porque embora a causa primeira exista em todas as coisas, cada uma a recebe de acordo com a medida de sua própria possibilidade.*

* O grego usaria a palavra δυναμισ, ιδ.

178. Eis a razão: entre as coisas, há aquelas que recebem a causa primeira através de uma recepção unificada, e outras que a recebem por uma recepção múltipla; há aquelas que recebem por uma recepção eterna, outras por uma recepção temporal; há aquelas que recebem por uma recepção espiritual, outras por uma recepção corporal.

175. Et significatio illius est quod res, quae recipiunt regimen intelligentiae, recipiunt regimen creatoris intelligentiae, quod est quia non refugit regimen eius aliqua ex rebus omnino, quoniam vult ut faciat recipere bonitatem suam simul omnes res. Quod est quia non est quod omnis res desiderat intelligentiam nec desiderat recipere eam, et res omnes desiderant bonitatem ex primo et desiderant recipere ipsam desiderio multo. In illo non est aliquis qui dubitet.

CAPITULUM VIGESIMUM TERTIUM

176. Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam, sed res omnes non existunt in prima secundum dispositionem unam.

177. Quod est quia, quamvis causa prima existat in rebus omnibus, tamen unaquaeque rerum recipit eam secundum modum suae potentiae.

178. Quod est quia, ex rebus sunt quae recipiunt causam primam receptione unita, et ex eis sunt quae recipiunt eam receptione multiplicata, et ex eis sunt quae recipiunt eas receptione aeterna, et ex eis sunt quae recipiunt eam receptione spirituali, et ex eis sunt quae recipiunt eam receptione corporali.

179. A diversidade da recepção não depende da causa primeira, mas daquele que recebe. O receptor é diversificado, e por isso aquilo que é recebido é diversificado. Mas, existindo o uno não diverso que estende, este derrama sobre todas as coisas as perfeições de uma maneira igual; de fato, a partir da causa primeira as perfeições são estendidas sobre todas as coisas de maneira igual. Conseqüentemente, são as coisas a razão da diversidade da influência da perfeição sobre as coisas. Então, sem dúvida nenhuma, todas as coisas não se encontram na causa primeira de um modo único. Assim, está demonstrado que a causa primeira se encontra em todas as coisas de modo único, e que todas as coisas não se encontram nela de modo único.

180. É, então, conforme o grau de proximidade à causa primeira e conforme a aptidão da coisa em receber a causa prima, conforme esta medida, um coisa pode receber da Causa Primeira e nela se deleitar. Isto é assim, porque a coisa recebe da causa primeira e se deleita nela somente na medida do seu próprio ser. E compreendo por ser somente a inteligência*: de fato, é na medida que a coisa conhece a causa primeira criadora que recebe dela, na sua medida, e se deleita nela, como demonstramos.
* (Versão apresentada em Pattin, 187)
(XXV)

PROPOSIÇÃO XXIV

181. As substâncias inteligíveis unificadas* não são engendradas por outra coisa. Toda substância subsistente por sua essência própria não é engendrada por outra coisa.

* Variante: "simples"; enquanto "*unificatae*" se opõe a "*multiplicatae*", (Pattin, 187).

182. E se alguém disser: "é possível que ela seja engendrada por outra coisa", responderemos: se for possível que uma substância subsistente por sua essência seja engendrada por outra coisa, sem dúvida alguma essa substância é inacabada, tendo necessidade que seja completada a partir daquilo de que é engendrada.

179. Et diversitas quidem receptionis non fit ex causa prima sed propter recipiens. Quod est quia suscipiens diversificatur: propter illud ergo susceptum etiam diversificatur. Influens vero existens unum non diversum, influit super omnes res bonitates aequaliter; bonitas namque influit super omnes res ex causa aequaliter. Res igitur sunt causa diversitatis influxionis bonitatis super res. Procul dubio igitur non inveniuntur res omnes in prima per modum unum. Iam autem ostensum est quod causa prima invenitur in omnibus rebus per modum unum et non inveniuntur in ea omnes res per modum unum.

180. Ergo secundum propinquitatis causae primae et secundum modum quo res potest recipere causam primam, secundum quantitatem illius potest recipere ex ea et delectari per eam. Quod est quia non recipit res ex causa prima et delectatur in ea nisi per modum esse sui. Et non intelligo per esse nisi esse et cognitionem, nam secundum modum quo cognoscit res causam primam creantem, secundum quantitatem illam recipit ex ea et delectatur in ea, sicut ostendimus.

CAPITULUM VIGESIMUM QUARTUM

181. Substantiae unitae intellectibiles non sunt generatae ex re alia. Omnis substantia stans per essentiam suam est non generata ex re alia.

182. Quod si aliquis dicat: possibile est ut sit generata ex re alia, dicemus: si possibile est substantia stans per essentiam suam sit generata ex alia, procul dubio est substantia illa diminuta, indigens ut compleat eam illud ex quo generatur.

183.O que demonstra isso é a própria geração.

184. De fato, a geração não é outra coisa senão a passagem de um estado de diminuição à plenitude. Assim, se encontrar uma coisa que não depende de nada na sua geração, isto é, na sua forma e na sua formação, então, ela mesma é causa de sua própria forma e de sua perfeição, é sempre perfeita e completa.

185. Exclusivamente por sua relação com aquilo que sempre é sua causa que uma coisa se torna causa de sua formação e de sua perfeição. Esta ligação une, ao mesmo tempo, sua formação e sua perfeição.

186. Desde agora, então, está claro que nenhuma substância subsistente por sua essência é engendrada por uma outra coisa. (XXVI)

PROPOSIÇÃO XXV

187. Nenhuma substância subsistente por si mesma é sujeita à corrupção.

188. Se alguém disser: "é possível que uma substância, subsistente por si mesma, esteja sujeita à corrupção", responderemos: se for possível que uma substância subsistente por si mesma seja sujeita à corrupção, então é possível que ela se separe da essência e que tenha a estabilidade de sua essência, sem a sua essência. Ora, isso é impróprio e impossível, porque, pelo fato de que ela é una, simples e não-composta, ela é simultaneamente causa e efeito. Toda coisa sujeita à corrupção é corrompida somente porque ela se separa de sua causa; mas enquanto uma coisa fica ligada à sua causa, que a mantém e conserva, ela não perece nem é destruída. Se então é assim, a causa de uma substância subsistente por sua essência jamais será dela separada, porque é inseparável de sua essência, pelo fato de sua causa ser ela mesma na sua formação.

183. Et significatio illius est generatio ipsa.

184. Quod est quia generatio non est nisi via ex diminutione ad complementum. Nam, si invenitur res non indigens in generatione sui, scilicet in sua forma et sua formatione, re alia nisi se est ipsa causa formationis suae et e sui complementi, est completa, integra semper.

185. Et non fit causa formationis suae et sui complementi nisi propter relationem suam ad causam suam semper. Illa ergo comparatio est formatio eius et ipsius complementum simul.

186. Iam ergo manifestum est quod omnis substantia stans per essentiam suam non est generata ex re alia.

CAPITULUM VICESIMUM QUINTUM

187. Omnis substantia stans per se ipsam est non cadens sub corruptione.

188. Si autem aliquis dicat: possibile est ut substantia stans per se ipsam cadat sub corruptione, dicemus: si possibile est ut substantia stans per se ipsam cadat sub corruptione, possibile est ut separetur eius essentia et sit fixa, stans per essentiam suam, sine essentia sua. Et hoc est inconveniens et impossibile, quoniam, propterea quod est una, simplex, non composita, est ipsa causa et causatum simul. Omnis autem cadentis sub corruptione non fit corruptio nisi per separationem suam a causa sua; dum vero permanet res pendens per causam suam retinentem eam et servantem eam, non perit neque destruitur. Si ergo hoc ita est, substantiae stantis per essentiam suam non separatur causa semper, quoniam est inseparabilis ab essentia sua, propterea quod causa eius est ipsa in formatione sui.

189. E ela somente torna-se causa de si por sua relação com sua causa, e esta relação é sua formação. Por isso, pelo fato de estar sempre ligada a sua causa e porque ser ela mesma a causa dessa relação, ela própria é causa de si mesma, da forma que indicamos: não perece, nem é destruída, porque é simultaneamente causa e efeito, como demonstramos, há pouco.

190. Está, então, confirmada que nenhuma substância, subsistente por si mesma, é destruída nem corrompida.
(XXVII)

PROPOSIÇÃO XXVI

191. Toda substância destrutível e não perpétua ou é composta ou sustentada por outra coisa.

192. Conseqüentemente, a substância, ou necessita de coisas de que ela obtêm seu ser e de que é composta, ou precisa de um sustento, para sua estabilidade e sua essência. Quando, então, aquilo que a sustenta se separa, ela é corrompida e destruída.

193. Mas, se uma substância não é composta nem sustentada, então, ela é simples e perpétua e não conhece nenhuma destruição nem diminuição.
(XXVIII)

PROPOSIÇÃO XXVII

194. Toda substância subsistente por sua essência é simples, e não é dividida.

189. Et non fit causa suiipsius nisi propter relationem suam ad causam suam; et illa relatio est formatio eius. Et propterea, quia est semper relata ad causam suam et ipsa est causa illius relationis, est ipsa causa suiipsius per modum quem diximus, quod non perit neque etiam destruitur, quoniam est causa et causatum simul, sicut ostendimus nuper.

190. Iam ergo verificatum est quod omnis substantia stans per seipsum non destruitur neque corrumpitur.

CAPITULUM VIGESIMUM SEXTUM

191. Omnis substantia destructibilis non sempiterna aut est composita aut est delata super rem aliam.

192. Propterea quod substantia aut est indigens rebus ex quibus est et est composita ex eis, aut est indigens in fixione sua et sua essentia deferente. Cum ergo separatur deferens eam, corrumpitur et destruitur.

193. Quod si substantiam non est composita neque delata, est simplex et semper, non destruitur neque minuitur omnino.

CAPITULUM VIGESIMUM SEPTIMUM

194. Omnis substantia stans per essentiam suam est simplex et non dividitur.

195. Se qualquer um disser: "é possível que seja dividida", responderemos: se é possível que uma substância subsistente por si mesma seja dividida ao mesmo tempo que seja simples, então é possível que a essência de uma parte sua seja, por sua vez, subsistente por sua própria essência, como é a essência do todo. Se isto, então, for possível, esta parte volta sobre si mesma, e cada uma de suas partes faz volta sobre si mesma, da mesma maneira que existe a volta do todo sobre sua própria essência; ora, isto é impossível. E se isto é impossível, uma substância, subsistente por si mesma, é, então, indivisível e simples.

196. Se portanto ela não é simples, mas composta, então, uma parte é melhor do que a outra, uma parte pior do que a outra e a melhor vem da pior e a pior da melhor, logo que cada uma de suas partes é separada de cada outra de suas partes.

197. Nestas condições, sua totalidade não é suficiente por si mesma, porque ela precisa das partes de que é composta. De fato, isto não é da natureza do simples, mas sim da natureza das substâncias compostas.

198. É, então, notório que toda substância, subsistente por sua essência, é simples e não se divide; e porque ela é simples e não admite divisão, ela não admite corrupção nem destruição.
(XXIX)

PROPOSIÇÃO XXVIII

199. Toda substância simples é subsistente por si mesma, isto é, pelo fato de sua própria essência.

200. Porque ela foi criada fora do tempo, e na sua substancialidade está acima das substâncias temporais.

195. Quod si dixerit aliquis: possibile est ut dividatur, dicemus: si possibile est ut substantia stans per se dividatur et est ipsa simplex, possibile est ut essentia partis eius sit per essentiam eius iterum sicut essentia totius. Si ergo possibile est illud, redit pars super seipsam, et est omnis pars eius rediens super seipsam, sicut est reditio totius super essentiam suam; et hoc est impossibile. Si ergo est impossibile, substantia stans per seipsam est indivisibilis et est simplex.

196. Si autem non est simplex sed est composita, pars eius est melior parte et pars eius vilior parte, ergo res melior est ex re viliori et res vilior ex re meliori, quando est omnis pars eius seiuncta ab omne parte eius.

197. Quare est universitas eius non suficiens per seipsam, cum indigeat partibus suis ex quibus componitur. Et hoc quidem non est de natura rei simplicis, immo de natura substantiarum compositarum.

198. Iam ergo constat quod omnis substantia stans per essentiam suam est simplex, non dividitur; et, quando non recipit divisionem et est simplex, non est recipiens corruptionem neque destructionem.

CAPITULUM DUODETRICESIMUM

199. Omnis substantia simplex est stans per seipsam, scilicet per essentiam suam.

200. Nam ipsa est creata sine tempore, et est in substantialitate sua superior substantiis temporalibus.

201. A prova disso está no fato de ela não ser engendrada a partir de alguma coisa, porque ela é subsistente por sua essência; e as substâncias engendradas a partir de alguma coisa são substâncias compostas, sujeitas à geração.

202. Então, está claro que toda substância subsistente por sua essência só pode ser atemporal, porque ela é mais alta e mais elevada que o tempo e as coisas temporais.
(XXX)

PROPOSIÇÃO XXIX

203. Toda substância criada no tempo, ou está sempre no tempo e o tempo não a supera, porque ela e o tempo são igualmente criados; ou, então, ela é superada pelo tempo e o tempo a supera, porque ela é criada em determinadas horas do tempo.

204. Isto ocorre, porque: se as coisas criadas se seguem mutuamente, e uma substância superior somente segue uma substância que lhe é parecida e não uma diferente, então existem substâncias parecidas com a substância superior - são as substâncias criadas que o tempo não supera – , que são antes das substâncias que não são parecidas às substâncias perpétuas, e existem substâncias que são recortadas pelo tempo, criadas em determinadas horas do tempo. Não é, então, possível que as substâncias criadas em determinadas horas do tempo estejam em continuidade com as substâncias perpétuas, porque de modo algum se parecem com elas. Então, as substâncias perpétuas no tempo são aquelas que estão em continuidade com as substâncias perpétuas e elas são intermediárias entre as substâncias estáveis e as substâncias cortadas pelo tempo. Não é possível que as substâncias perpétuas que estão acima do tempo toquem as substâncias temporais criadas no tempo, senão pelo intermédio das substâncias temporais que estão no tempo.

201. Et significatio illius est quod non est generata ex aliquo, quoniam est stans per essentiam suam; et substantiae generatae ex aliquo sunt substantiae compositae cadentes sub generatione.

202. Iam ergo est manifestum quod omnis substantia stans per essentiam suam non est nisi in non tempore et quia est altior et superior tempore et rebus temporalibus.

CAPITULUM UNDETRICESIMUM

203. Omnis substantia creata in tempore aut est semper in tempore et tempus non superfluit ab eo quoniam est creata et tempus aequaliter, aut superfluit super tempus et tempus superfluit ab ea, quoniam est creata in quibusdam horis temporibus.

204. Quod est quia si creata sequuntur se ad invicem et substantiam superiorem non sequitur nisi substantiia ei similis, non substantia dissimilis ei, sunt substantiae similes substantiae superiori – et sunt substantiae creatae a quibus non superfluit tempus – ante substantias quae non assimilantur substantiis sempiternis, et sunt substantiae abscissae a tempore, creatae in quibusdam horis temporis. Non est ergo possibile ut continuentur substantiae creatae in quibusdam horis temporis cum substantiis sempiternis, quoniam non assimilantur ei omnino. Substantiae ergo sempiternae in tempore sunt illae quae continuantur cum substantiis sempiternis, et sunt mediae inter substantias fixas et inter substantias sectas in tempore. Et non est possibile ut substantiae sempiternae quae sunt supra tempus sequantur substantias temporales creatas in tempore, nisi mediantibus substantiis temporalibus sempiternis in tempore.

205. E essas substâncias somente foram feitas intermediárias para que se comuniquem de um lado com as substâncias mais altas na permanência, e de outro lado com as substâncias temporais cortadas pelo tempo na geração; de fato, embora sejam perpétuas, elas têm, porém, a sua permanência através da geração e do movimento.

206. E as substâncias perpétuas, que coexistem com o tempo, são parecidas com as substâncias perpétuas que estão acima do tempo, pela perenidade, mas não lhes são parecidas na medida em que estão em movimento e em geração. Substâncias cortadas pelo tempo não são parecidas com as substâncias perpétuas que estão acima do tempo de alguma maneira. Se, então, não são parecidas com elas, não podem recebê-las nem entrar em contato com elas. São, pois, necessárias substâncias que estão em contato com as substâncias perpétuas que estão acima do tempo; e elas tocarão as substâncias recortadas pelo tempo.

207. Elas, então, unirão por seu movimento próprio as substâncias recortadas pelo tempo e as substâncias perpétuas que estão acima do tempo. Reunir-se-ão por sua capacidade de durar entre as substâncias que estão acima do tempo, e entre as substâncias que estão sob o tempo, sujeitas à geração e à corrupção. Reunir-se-ão entre as substâncias boas e as substâncias más, a fim de que as más não estejam privadas das boas, de toda perfeição e de todo convívio, e que permanência e estabilidade não lhes façam falta.

205. Et istae quidem substantiae non factae sunt mediae, nisi quoniam ipsae comunicant substantiis sublimibus in permanentia et communicant substantiis temporalibus abscissis in tempore per generationem; ipsae enim, quamvis sint sempiternae, tamen permanentia earum est per generationem et motum.

206. Et substantiae sempiternae cum tempore sunt similes substantiis sempiternis quae sunt supra tempus per durabilitatem et non assimilantur eis in motu et generatione. Substantiae autem sectae in tempore non assimilantur substantiis sempiternis quae sunt supra tempus per aliquem modorum. Si ergo non assimilantur eis, tunc non possunt recipere eas neque tangere eas. Necessariae ergo sunt substantiae quae tangunt substantias sempiternas quae sunt supra tempus, et erunt tangentes substantias sectas in tempore.

207. Ergo aggregabunt per motum suum inter substantias sectas in tempore et inter substantias sempiternas quae sunt supra tempus. Et aggregabunt per durabilitatem suam inter substantias quae sunt supra tempus et inter substantias quae sunt sub tempore, scilicet cadentes sub generatione et corruptione. Et aggregabunt inter substantias bonas et inter substantias viles, ut non priventur substantiae viles substantiis bonis et priventur omni bonitate et omni conveniente, et non suit eis remanentia neque fixio.

208. Então está demonstrado, a partir disso, que existem duas maneiras de durabilidade: uma é eterna, a outra é temporal. De fato, uma delas é fixa, tranqüila, a outra se move; e uma delas agrega e suas operações são simultâneas, nenhuma acontecendo antes da outra; a segunda, porém, é móvel, extensa, algumas de suas operações antecedem outras. A primeira subsiste em repouso; a outra é movida. A totalidade de uma delas resulta de sua essência; a totalidade da segunda resulta de suas partes, de que qualquer uma é separada de sua semelhante conforme a ordem do anterior e do posterior.

209. Assim, é evidente que há certas substâncias perpétuas que estão acima do tempo, que há outras que são perpétuas, iguais ao tempo, e o tempo não as supera, que há outras que são cortadas pelo tempo, e o tempo as supera, da mais alta até a mais baixa entre elas, isto é, de seu princípio até seu fim - e estas são as substâncias que sofrem de geração e corrupção.
(XXXI)

PROPOSIÇÃO XXX

210. Entre uma coisa cuja substância e atividade estão no campo* da eternidade e uma coisa cuja substância e atividade estão no campo do tempo, existe um intermediário: aquilo cuja substância depende do momento da eternidade e cuja operação depende do tempo

* O latim diz *"in momento"*, mas alguns traduzem *"im Gebiete"*, *"dans la limite"* (Pattin, 198).

208. Iam ergo ostensum est ex hoc quod durabilitatis duae sunt species quarum una est aeterna, et altera est temporalis. Verumtamen una durabilitatum duarum est stans, quieta, et durabilitas altera movetur; et una earum aggregatur et operationes eius omnes simul, neque quaedam earum est ante quamdam, et altera est currens, extensa, quaedam operationes eius sunt ante quasdam. Et universalitas unius earum est per essentiam suam, et universalitas alterius est per partes suas quarum unaquaeque est seiuncta suae compari per modum primum et postremum.

209. Iam ergo manifestum est quod substantiarum quaedam sunt quae sempiternae sunt supra tempus, et ex eis sunt sempiternae aequales tempori et tempus non superfluit ab eis, et ex eis sunt quae abscissae sunt a tempore et tempus superfluit ab eis ex superiori earum et ipsarum inferiori, scilicet ex principio earum usque ad extremum ipsarum, et sunt substantiae cadentes sub generatione et corruptione.

CAPITULUM TRICESIMUM

210. Inter rem cuius substantia et actio sunt in momento aeternitatis et inter rem cuius substantia et actio sunt in momento tempore existens est medium, et est illud cuius substantia est ex momento aeternitatis et operatio ex momento temporis.

211. Eis porque: uma coisa cuja substância está no tempo, porque o tempo a contém, está sob o tempo segundo todas as suas disposições. Por causa disso também a sua ação está sob o tempo; porque quando a substância da coisa está sob o tempo, sem dúvida alguma sua ação está sob o tempo. Mas a coisa que está sob o tempo conforme todas as suas disposições é separada da coisa que está sob a eternidade em todas as suas disposições. Continuidade, pois, só existe entre coisas semelhantes. É, então, necessário que exista uma terceira coisa, uma outra, intermediária entre estas duas, cuja substância está sob a eternidade e cuja ação está sob o tempo.

212. Porque é impossível que exista uma coisa cuja substância esteja sob o tempo e cuja ação esteja sob a eternidade, porque sua ação seria, então, melhor do que sua substância, o que é impossível.

213. Está claro, então, que entre as coisas que estão sob o tempo tanto com a sua substância, quanto com sua ação, e aquelas cuja substância e ação estão sob o momento da eternidade, existem coisas que estão sob a eternidade por sua substância e sob o tempo por suas operações, como demonstramos.
(XXXII)

PROPOSIÇÃO XXXI

214. Toda substância, que está sob a eternidade em algumas de suas disposições e sob o tempo em outras, é simultaneamente ser e geração.

215. Porque toda coisa que está sob a eternidade é verdadeiramente ser, e toda coisa que está sob o tempo é verdadeiramente geração. Se, então, as coisas forem desta forma, a coisa que está sob a eternidade e sob o tempo, é ser e geração, não de modo único, mas de modos diferentes.

211. Quod est quia res cuius substantia cadit sub tempore, scilicet quia tempus continet eam, est in omnibus dispositionibus suis cadens sub tempore, quare et eius actio cadit sub tempore: quoniam quando substantia rei cadit sub tempore, procul dubio et eius actio cadit sub tempore. Res autem cadens sub tempore in omnibus dispositionibus suis seiuncta est a re cadente sub aeternitate in omnibus dispositionibus suis. Continuatio autem non est nisi in rebus similibus. Necesse est igitur ut sit res alia tertia media inter utrasque cuius substantia cadat sub aeternitate et ipsius actio cadat sub tempore.

212. Impossibile namque est ut sit res cuius substantia cadat sub tempore et actio eius sub aeternitate: sic enim actio eius melior esset ipsius substantiae; hoc autem est impossibile.

213. Manifestum igitur est quod inter res cadentes sub tempore cum suis substantiis et suis actionibus et inter res quarum substantiae et actiones sunt cadentes sub momento aeternitatis sunt res cadentes sub aeternitate per substantias suas et cadentes sub tempore per operationes suas, sicut ostendimus.

CAPITULUM TRICESIMUM UNUM

214. Omnis substantia cadens in quibusdam dispositionibus suis sub aeternitate et cadens in quibusdam dispositionibus suis sub tempore est ens et generatio simul.

215. Omnis enim res cadens sub aeternitate est ens vere et omnis res cadens sub tempore est generatio vere. Si ergo hoc ita est tunc, si res una est cadens sub aeternitate et tempore, est ens et generatio non per modum unum sed per modum et modum.

216. A partir daquilo que dissemos, torna-se, então, claro que tudo que é gerado, estando sob o tempo pela substância, possui uma substância que depende do ser puro, que é a causa da perenidade e a causa de todas as coisas, tanto as perpétuas, como as perecíveis.

217. É necessário que haja um Uno* para adquirir as unidades e que ele mesmo não seja adquirido embora todas as outras unidades sejam adquiridas.

* "O uno verdadeiro" dizem alguns manuscritos (Pattin, 201).

218. Eis a comprovação de tudo aquilo que estou dizendo: se for encontrado um Uno que faça adquirir, mas que não é adquirido, então, qual, a diferença entre ele e o primeiro que faz adquirir? Somente é possível o seguinte: ou lhe é semelhante em todas as suas disposições, ou entre um e outro existe uma diferença. Se, então, lhe é semelhante em todos os aspectos, não há entre eles primeiro nem segundo. E se um não for semelhante a outro em todos os seus aspectos, sem dúvida nenhuma um é o primeiro e o outro o segundo. Então, aquele em que existe uma unidade estável que não é tirada de outro, aquele é o Uno primeiro e verdadeiro, como demonstramos; e aquele em que existe uma unidade obtida a partir de um outro, aquele está aquém do Uno primeiro e verdadeiro. Se, então, provier de outra coisa, sua unidade é obtida do Uno primeiro. De lá vem a razão por que existe unidade entre o Uno puro e verdadeiro e também entre os outros unos, e que só existe unidade pelo Uno verdadeiro, que é a causa da unidade.

219. Então, está claro e evidente que toda unidade depois do Uno verdadeiro é algo criado e obtido, mas que o Uno verdadeiro e puro cria as unidades, fazendo obter e não obtido, como demonstramos.

O fim do documento em alguns manuscritos diz: "Saudações"... "Terminou o sermão"... "Louvor ao rei dos reis, porque afinal terminei o que comecei"...)

216. Iam ergo manifestum est ex eo quod diximus, quod omne generatum cadens per substantiam suam sub tempore est habens substantiam pendentem per ens purum quod est causa durabilis et causa rerum sempiternarum omnium et destructibilium.

217. Necessarium est Unum faciens adipisci unitates et ipsum non adispiscatur, sed reliquae unitates omnes sunt acquisitae.

218. Et illius quidem significatio est quod dico: si invenitur Unum faciens acquirere non acquisitum, tunc quae differentia inter ipsum et primum acquirere faciens? Non enim potest esse quin aut sit simile ei in omnibus dispositionibus suis aut sit inter utraque differentia. Si ergo est simile ei in omnibus dispositionibus suis, tunc unum eorum non est primum et alterum secundum. Et si unum eorum non est simile alteri in omnibus dispositionibius suis, tunc proculdubio unum eorum est primum et alterum secundum. Illud ergo in quo est unitas fixa non inventa ex alio, est Unum primum verum, sicut ostendimus; et illius in quo est unitas inventa ex alio est praeter Unum primum verum. Si ergo est ex alio, est ex Uno primo acquisita unitas. Provenit, ergo inde, ut Uni puro vero et reliquis unis sit unitas iterum, et non sit unitas nisi propter Unum verum quod est causa unitatis.

219. Iam ergo manifestum est et planum quod omnis unitas post Unum verum est acquisita, creata; verumtamen Unum verum purum est creans unitates, faciens acquirere, non acquisitum, sicut ostendimus.

"Salus"... "Completus est sermo" ... "Laus regum regi, quia tandem coepta peregi"... "Explcicit liber de causis cum commenta, Deo Gratias"... (Pattin, 203).

Bibliografia

1. Edições do Livro das Causas

Magnard, P. et alii. *La demeure de l'être. Autour d'un Anonyme. Étude et traduction du Liber de Causis*. Paris, Vrin, 1990.

Pattin, A. *Le liber de Causis. "Edition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes"*. Tijdschrift voor Filosofie. 28 (1966) p. 90-203.

Brand, D. J. *The Book os Causes (Liber de Causis). Translated from the Latin. With an Introduction*. Milwaukee, Marquette University Press, 1981.

2. Comentários sobre o Livro das Causas

Sancti Thomae de Aquino super Librum de Causis Expositio. H. D. Saffrey. Fribourg, Societé Philosophique, 1954.

S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici. In Librum de Causis Expositio Cura et studio fr. Ceslai Pera. Taurini, Marietti, 1955.

St. Thomas Aquinas Commentary on the Book of Causes. Translated by *Vincent A Guagliardo, Charles R. Hess and Richard C Taylor*. Washington, Cath. Univ. of Am.pr.,1996.

St. Thomae Aquinatis In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus. Expositio. Taurini, Marietti, 1950.

3. Outras fontes primárias

Plotino. *Traité 38, VI, 7. Introduction, Traduction, commentaires et notes par Pierre Hadot*. Paris, Cerf, 1988.

____. Id. *Traité* 50, III, 5 id. Paris, Cerf, 1990.

____. Id. *Traité* 9, VI, 9. Paris, Cerf, 1994.

Proclus. *Elementatio Theologica, translata a Guillelmo Morbecca*. Herausgegeben von Helmut Boese. Leuven, University Press, 1987.

Pseudo-Denys, l'aeropagite. *Oeuvres Complètes. Traduction, préface et notes par Maurice de Gandillac*. Paris, Aubier, 1943.

4. Dicionários e Enciclopédias

Atlas de la Philosophie. Kunzmann et alii (org.). La Pochethèque, 1994.

Dicionário da Idade Média. H. R. Loyn (org.). Rio, Jorge Zahar, 1990.

Dictionaire de Théologie Catholique. Maugenot, Amman et alii (org.). Paris, Letouzey.

Dictionnaire des Philosophes. Huisman, (org.). Paris, PUF, 1984.

Encyclopaedia Judaica. New York, The Macmillan Company, 1971.
The Oxford Companion to Philosophy. T. Houderich (ed.). Oxford, Oxford Un. Press, 1995.
Theological Dictionnary of the New Testament. Kittel (ed.) translated by G. W. Bromley. Michigan, Wm B. Eerdmans Publ. Co., 1967.

5. Bibliografia Geral

Armstrong, A. H (ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, Univ. Press, 1997.
Aubin, P. *Plotin et le Christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*. Paris, Beauchesne, 1992.
Badawi, A. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris, Vrin, 1968.
Bastid, P. *Proclus et le crépuscule de la Pensée Grecque*. Paris, Vrin, 1969.
Beierwaltes, W. *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazio-ne di Platone*. Napoli, Inst. S. Orsola Benincasa, 1991.
Benakis, L.G. (ed.). *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*. Brepols, 1997.
Bianchi, L e Randi, E. *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*. Fribourg, Cerf, 1993.
Bianchi, L. (a cura di). *Filosofia e Teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*. Louvain la Neuve, Fidem, 1994.
Bolton, B. *A reforma na Idade Média*. Lisboa, Ed. 70, 1986.
Brun, J. *O Neoplatonismo*. Lisboa, Ed. 70, 1991.
Burkert, W. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo, EDUSP, 1992.
Carabine, D. *The Unknown God*. Louvain, Peeters, 1995.
Chenu, M-D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montreal-Paris, Vrin, 1950.
Chevallier, J. *Histoire de la Pensée. 2. La Pensée chrétienne*. Paris, Flammarion, 1956.
D'Ancona Costa, C. *Recherches sur le Livre des Causes*. Partis, Vrin, 1995.
Dronke, P. (ed.). *A history of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge, C.U.P., 1988.
Elders, L. "Saint Thomas d'Aquin et la métaphysique du Liber de Causis". *Revue Thomiste*, 899 (1989), p. 427-442.
Fakhry, M. *Histoire de la Philosophie Islamique*. Paris, Cerf, 1989.
Fernandez, C. *Los Filosofos Medievales*. Seleción de Textos I. Madrid, BAC, 1979.

Festugière, A. J. *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (4v). Paris, J. Gabalda e Cie, 1950-1954.

Flasch, K. *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli.* Stuttgart, Reclam, 1995.

Fraile, G. *Historia de la Filosofia, IIa e IIb.* Madri, BAC, 1966.

Gilson, E. *A Filosofia na Idade Média.* São Paulo, Martins Fontes, 1995.

Girgenti, G. *Il pensiero forte de Porfirio.* Milano, Vita e Pensiero, 1996.

Hadot, P. *Qu'est ce que la philosophie antique?* Paris, Gallimard, 1995.

Hamesse, J. e Fattori, M. (ed.). *Rencontres de cultures dans la Philosophie Médiévale. Traductions e traducteurs de l'Antiquité tardive au XIVe siècle.* Louvain la Neuve, 1990.

Hissette, R. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris, le 7 mars 1277.* Louvain, Publ. Univ., 1977.

Horowitz. "La philosophie judeo-hellenistique de Philon d'Alexandrie". NRTh 110(1988) p. 220-244.

Hourani, A. *Uma história dos povos árabes.* São Paulo, Comp. D. Letras, 1995.

Jolivet, J. *Philosophie Médiévale arabe et latine.* Paris, Vrin, 1995.

Kretzman N. et alii. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy.* Cambridge, University Press, 1997.

Libera, A. de. "Albert le Grand et Thomas d'Aquin, interprêtes du Liber de Causis". Rev Sc. Ph.Th. 74 (1990) p.347-378.

____. Id. *Albert le Grand.* Paris, Vrin, 1990.

____. Id. *Penser au Moyen Âge.* Paris, Seuil, 1991.

____. Id. *A Filosofia Medieval.* São Paulo, Loyola, 1998.

Luscombe, D. *Medieval Thought.* Oxford, Ox. Un. Press, 1997.

Mc Evoy, J. *Gli Inizi de Exford. Grossatesta e i primi teologi.* Milano, Jaca Book, 1996.

Merlan, Ph. *Del Platonismo al Neoplatonismo.* Milano, Vita e Pensiero, 1994.

Moutsopoulos, B. *Parcours de Proclus.* CIEPA, 1993.

Nock, A.D. *Christianisme et Hellenisme.* Paris, Cerf, 1873.

O'Meara, D. *Plotin. Une Introduction aus Ennéades.* Fribourg, Cerf, 1992.

Oráculos Caldeios com una seleccion de testimonios de Proclo, Pselo M. Itálico. Madrid, Gredos, 1991.

Parain, P. (org.). *La Filosofia Medieval en Occidente.* México, Siglo XXI, 1974.

____. Id. *Del mundo romano al Islam Medieval.* México, Siglo XXI, 1972.

Pattin, A. "Over de schrijver en de vertaler van het Liber de Causis". 1. "De vertaler". *TvPh.* 23(1961), p. 323-334.
____. Id. "Over de schrijver en de vertaler van het Liber de Causis". 2. "De schrijver". *TvPh.* 23(1961) p.503-526.
____. Id. De "Proclus Arabus" en het "Liber de Causis". *TvF.* 38 (1976) p. 468-473.
Pelloux, L. *L'Assoluto nella Dottrina de Plotino*. Milano, Vita e Pensiero, 1994.
Putallaz, F-X. *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*. Fribourg, Cerf, 1995.
Qur'an, The Glorious Text and explanatory translation by Muhammad M. Pickthall. New York, 1977.
Reale, G. *Per una nuova interpretazione de Platone*. Milano, Vita e Pensiero, 1991.
____. Id. *História da Filosofia Antiga, 3 e 4*. São Paulo, Loyola, 1993-1995.
Ross, Sir D. *Aristoteles*. Lisboa, Publ. Dom Quixote, 1987.
Steenbergen, F. van. Maítre Siger de Brabant. Louvain, Peeters, 1977.
____. Id. *La philosophie au XIII siècle*. Louvain, Peeters, 1991 (2).
Strijcker, E. de. *Beknopte Geschiedenis van de Antieke Filosofie*. Ambo, Baarn, 1987.
Torrell, J.P. *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*. Fribourg, Cerf, 1993.
Ullmann, R. A. "Plotino – o Retorno ao Uno". *Veritas*, 41(1996), p. 27-36.
____. Id. "A escatologia em Platão e Plotino". *Teocomunicação*. 26 (1996) p.531-548.
Verger, J. *Instituzione e Sapere nel XIII secolo*. Milano, Jaca Book, 1996.
____. Id. *As universidades na Idade Média*. São Paulo, UNESP, 1990.
Vignaux, P. *A Filosofia na Idade Média*. Lisboa, Ed. Presença, 1994.
Vogel, C. de. *Platonismo e Cristianesimo. Antagonismo o communi fundamenti?* Milano, Vita e Pensiero, 1993.
Wenin, C. (ed.). *L'Homme et son Univers au Moyen Âge* (2 vol). Louvain-la Neuve, Ed. ISPH, 1986.
Zwaenepoel, J. P. *Les Quaestíones in Liber de Causis attribuées á Henri de Gand – Ed. Critique*. Louvain, Publ. Univ., 1974.

Coleção FILOSOFIA da EDIPUCRS:

52 - VIEIRA, Luiz Vicente
A democracia em Rousseau

53 - MARTINES, Paulo Ricardo
O Argumento único do Proslogion de Anselmo de Cantuária

54 - ROHDEN, Luiz
O poder da linguagem. A arte retórica de Aristóteles

55 - OLIVA, Alberto
Ciência e ideologia: Florestan Fernandes e a formação das ciências sociais no Brasil

56 - DE BONI, Luis Alberto (Trad.)
Guilherme de Ockham

57- STEIN, Ernildo
A caminho de uma fundamentação metafísica

58 - SOUZA, José Antônio & BARBOSA, João Morais
O Reino de Deus e o reino dos homens

59 - SANTOS, Antonio Raimundo dos
Repensando a filosofia: prólogo do comentário de Guilherme Ockham às sentenças, questão 1ª

60 - STEIN, Ernildo
Anamnese: a filosofia e o retorno do reprimido

61 - ZILLES, Urbano
O Problema do conhecimento de Deus

62 - OLIVEIRA, Avelino da Rosa
Marx e a liberdade

63 - MACIEL, Sonia Maria
Corpo invisível: uma nova leitura na filosofia de Merleau-Ponty

64 - FLECK, Fernando Pio de Almeida
O problema dos futuros contingentes

65 - ZANOTTI, Gabriel
Epistemologia da economia

66 - FABRI, Marcelo
Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas

67 - SILVA, Marconi Oliveira da
O mundo dos fatos e a estrutura da linguagem: a notícia jornalística na perspectiva de Wittgenstein

68 - KURY, Marino (Trad. e notas)
Cato Maior seu De Senectude. Catão o velho ou diálogo sobre a velhice

69 - ROHDEN, Cleide Cristina Scarlatelli
A camuflagem do sagrado e o mundo moderno à luz do pensamento de Mircea Eliade

70 - KAMMER, Marcos
A dinâmica do trabalho abstrato na sociedade moderna: uma leitura a partir das barbas de Marx

71 - FELIPPI, Maria Cristina Poli
O espírito como herança: as origens do sujeito contemporâneo na obra de Hegel

72 - ALMEIDA, Claudio de
Russell on the foundations of logic

73 - CARVALHO, José Maurício de
O homem e a filosofia: pequenas meditações sobre existência e cultura

74 - NEDEL, José
Ética, direito e justiça

75 - HOLANDA, Francisco Uribam Xavier de
Do liberalismo ao neoliberalismo

76 - PAVIANI, Jayme
Formas do dizer: questões de método, conhecimento e linguagem

77 - MOURA, D. Odilão (Trad.)
Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino

78 - DE BONI, Luis Alberto
Ética e genética

79 - BRUGNERA, Nedilso Lauro
A escravidão em Aristóteles

80 - SANGALLI, Idalgo José
O fim último do homem

81 - SPINELLI, Miguel
Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega

82 - SOUZA, Ricardo Timm de
O tempo e a máquina do tempo

83 - CINTRA, Benedito Eliseu Leite
Paulo Freire entre o grego e o semita

84 - BORGES, Maria de Lourdes Alves
História e Metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo

85 - CARVALHO, José Mauricio de
Filosofia da Cultura: Delfim Santos e o pensamento contemporâneo

86 - ISKANDAR, Jamil Ibrahim
Avicena: a origem e o retorno

87 - WEBER, Thadeu
Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano

88 - ABRAMOVICH, Léia Schacher
Ludwig Wittgenstein e a teoria da literatura

89 - SANTOS, Bento Silva
A imortalidade da alma no Fédon de Platão

90 – VERZA, Tadeu Mazzola
A doutrina dos atributos divinos no Guia dos Perplexos de Maimônides

91 - COSTA, Marcos Roberto Nunes
Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé

92 - SOUZA, Ricardo Timm de
Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental

93 – HERMANN, Nadja
Validade em educação: intuições e problemas na recepção de Habermas

94 – OLIVA, Alberto
Ciência e sociedade: do consenso à revolução

95 - NODARI, Paulo César
A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke

96 – GUERIZOLI, Rodrigo
A metafísica no tractatus de primo principio de Duns Escoto

97 - TOMAZELI, Luiz Carlos
Entre o estado liberal e a democracia direta: a busca de um novo contrato social

98 - TEIXEIRA, Antônio M. R.
O topos *ético da psicanálise*

99 - COSTA, Alexandre
Thánatos: da possibilidade de um conceito de morte a partir do lógos heraclítico

100 - OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de
Tractatus ethico-politicus.

101 - MACHADO, Jorge Antônio Torres
Filosofia e Psicanálise: um diálogo

102 - GUERREIRO, Mario A. L.
Ceticismo ou senso comum?

103 - NAVIA, Ricardo
Verdade, racionalidade e relativismo em H. Putnam

104 - RAUBER, Jaime José
O problema da universalização em ética

105 - ANDRADE, Abrahão Costa
Ricouer e a formação do sujeito

epecê gráfica

EDIPUCRS



"Uma das principais contribuições do LdC ao desenvolvimento do pensamento do século XIII é a idéia de participação de todos os seres no Uno, que é chamado o Ser Primeiro - idéia aliás também presente nas obras de Pseudo Dionísio e de João Escoto Erígena, autoridades incontestes da Filosofia Medieval e sem dúvida devedores da inspiração neoplatônica. Esse Ser Primeiro é a medida de todos os outros seres, e estes dele participam em diferentes graus. Sua potência e sua atividade são mais intensas, e sua bondade maior, quanto mais próximos se encontram dele, fonte de todas as perfeições, e quanto mais alto o grau de sua participação na escala dos seres. Além disso, quanto mais alto na hierarquia dos seres, menos quantidade um ser terá, enquanto, de modo inverso, quanto mais baixa a sua colocação, maior a sua quantidade. Desta forma entende-se que seres mais altos recebem formas inteligíveis mais universais do que os seres mais baixos (Fakhry, 60)."



Filiada à ABEU

